Archiv für Philosophie.

I. Abteilung:

Archiv für Geschichte der Philosophie.

Neue Folge. XX. Band, 1. Heft.

I.

Die Auffassung der kynischen Sokratik.

Von

Karl Joël.

I.

Es wird mir immer deutlicher, daß unser Verständnis des klassisch antiken Geistes sehr wesentlich hängt am Verständnis des Kynismus, nicht etwa weil der Kynismus das Zentrum jenes Geistes bildet, sondern weil er es gerade nicht bildet, wohl aber z. T. fremdartig hineingreift in diese Zentralsphäre, in der Sokrates und Platon stehen. Besonders deutlich ward mir solches Klärungsbedürfnis bei der Lektüre der eingehenden Besprechung, die Heinrich Gomperz in dieser Zeitschrift (XIX S. 234—270) dem II. Bande meines „Sokrates" gewidmet hat und an die ich deshalb anknüpfen möchte. Ich will hier nicht jenes Buch als solches verteidigen. Seine Dispositionsmängel habe ich selber preisgegeben; für diesen Stoff hätte, wie die von mir aufgestellte und festgehaltene, so auch jede andere Disposition versagt, und die vom Ref. vorgeschlagene nach den (nicht erhaltenen) Schriften oder Lehrstücken des Antisthenes hätte gerade die ganze Untersuchung in gefährlichste Kombination verwandelt. Jene Mängel sind begründet in der zentrifugalen Tendenz des Werkes, die Tradition in ihre literarischen Quellen und Beziehungen peripherisch aufzulösen, begründet also im unendlichen Zusammenhang des antiken Geisteslebens.

Sachlich habe ich den Eindruck, daß ich mich mit meinem Kritiker bei einigem guten Willen wohl verständigen könnte, und wenn ich ihn als einen Repräsentanten der fortgeschrittenen modernen Forschung betrachten darf, so würde sich nur konstatieren lassen, daß der Fortschritt seit Zeller genau und weitgehend in der Richtung lief, in der meine Arbeit weiterstrebte. Ich sehe nicht, daß H. Gomperz andere Wege geht, ich sehe nur, daß er — derb gesprochen — auf halbem Wege bremst.

Treffend sondert er den Stoff in vier Hauptgruppen: der echte Sokrates, die spezifisch xenophontische Darstellung des Sokrates, das Verhältnis Xenophons zu Antisthenes, die Auffassung des Kynismus. Im ersten Punkte erfreue ich mich seiner warmen Zustimmung; auch im zweiten Punkte, wo er die endgültige Vernichtung Xenophons als historischer Quelle für Sokrates als Hauptleistung des Werkes anerkennt. Dem Weiteren aber kann er „nur mit sehr erheblichen Vorbehalten folgen“. Zwar kann er mir vielfache Abhängigkeit Xenophons von Antisthenes als erwiesen einräumen, doch findet er den Einfluß des Antisthenes überschätzt und die Rolle des Kynismus vielfach verkannt. Am Verständnis des Kynismus also hängt unsere Differenz.

G. läßt sie zuerst in Einzelheiten, bei der Quellenfrage für Dio Chrysostomus hervortreten. Er gibt mir „im ganzen“ recht in der Ablehnung Xenophons als Quelle. Wenn ich nun aus genauen Übereinstimmungen Xenophons und Dios auf eine gemeinsame Quelle schließe, als die sich doch für diese beiden nur Antisthenes bietet, so genügen nicht ein paar stoische Anzeichen, auf die ich z. T. selber hinwies, als Gegeninstanz. Die Stoa weist ja, wenn sie Xenophon parallel geht, erst recht auf Antisthenes zurück. Und wo behaupte ich denn, daß Dio immer direkt aus diesem geschöpft? Ich sage im Gegenteil S. 441: „Ich glaube auch, daß ihm manches sicher Antisthenische erst aus der Hand späterer Kyniker oder Stoiker zukam.“

Mein Kritiker wird allmählich schärfer. „Aber schon wenn er auf Grund von Dio III 43—50 die hier entwickelte Lehre von den drei guten und den drei schlechten Staatsverfassungen ohne weiteres dem Antisthenes zuschreibt, wird man bedenklich.“ Auf

Grund? Und ohne weiteres? Ich suche a. a. O. S. 377 f. aus allerlei anderen Quellenmomenten zu zeigen, „daß der Kyniker keine andere als die hier bei Dio vorgeführte Liste aufstellen konnte“. Das klingt doch wohl etwas anders. — „Am ärgsten aber ist, wie er (S. 432) ein unbestreitbares Xenophon-Zitat bei Dio LXVI 27 wegzudeuten sucht: indem er es nämlich auf Bion zurückschieben will, obwohl es doch gerade polemisch gegen diesen gebraucht wird.“ Daß Dio hier Ausstattungsstücke des xenophontischen Symposions — ohne Xenophons Namen — in einer Polemik gegen Bion (aber eigentlich auch gegen Xenophon) nennt, ist unverkennbar. Darum könnte sie doch schon Bion in anderer Wendung genannt haben. Dafür spricht, daß sie hier namenlos, wie schon polemisch bekannt, aufgeführt werden; ferner daß unmittelbar vorher § 26 Dio ein anderes Ausstattungsstück dieses Symposions, den thasischen Wein, von Bion selbst zitiert; ferner daß Dio sonst in dieser Rede Bion folgt (vgl. Gercke Archiv V 206), endlich daß wir auch sonst von Bion-Teles Zitate des xenophontischen Symposions kennen (Hense, Teles' Fragmente S. XXVIII, XXXV f.). Wir kennen doch nicht den Zusammenhang der Bionstelle, auf die Dio blickt, und so lange noch eine Möglichkeit offen bleibt, daß er (auch für das xenophontische Material) mit Bion allein auskommt, werde ich ihn nicht noch nach Xenophon greifen lassen, bloß weil uns die Teubnerausgabe näher liegt.

„Und geradezu komisch wirkt es, wenn wir auf S. 434 hören, die Unabhängigkeit Dios von Xenophon werde vor allem dadurch bewiesen, daß er ihn nirgends wörtlich zitiere, auf S. 438 dagegen: ‚Dio könnte von Antisthenes sklavisch abhängig sein, ohne ihn je zu zitieren.“ Aber abgesehen davon, daß es bei Antisthenes anders liegt, weil er eine selbständige Dogmatik hat und sie durch Nachfolger vererbte, zeigt ein ruhiger Blick auf beide Stellen, daß ich bei Xenophon nur von wörtlich zitieren, d. h. ausschreiben (ausdrücklich auch ohne Namen) rede, bei Antisthenes aber nur von namentlich zitieren, von „Quellenangaben“. Wo bleibt da die Komik des Widerspruchs?

So steht's mit den stärksten Proben, die G. als charakteristisch für meinen Mangel an selbstkritischer Besonnenheit, wenn es auf

Antisthenes geht, anzuführen weiß. Es wäre sonderbar, wenn ich in 15 Jahren Arbeit, in einem Werk von 1700 Druckseiten nicht allerlei Fehlgriffe begangen hätte, und ich bin gewiß dankbar, wenn mein Kritiker mich auf manches, wie z. B. auf die von v. Arnim gezeigte Beziehung der dionischen Königsreden auf Trajan, hinweist, aber ich wäre ihm noch dankbarer, wenn er von jener Eigenschaft, deren Mangel er mir vorwirft, selbst ein wenig mehr mir gegenüber betätigt hätte. Er ist rasch bei der Hand, was ihm nicht bald einleuchtet, als „Ballast“ beiseite zu werfen, und statt vor der Kritik objektiv zu referieren, beeifert er sich nur, meine Methode durch völlig aus dem Zusammenhang gerissene Gedanken in einer freien Weise zu charakterisieren, die ich oft als Entstellung bezeichnen muß.

Er will die „Qualität“ meines „Ballastes illustrieren“ und beginnt: „Auf S. 177 steht ohne ein Wort des Beweises die Behauptung, daß Platon in Resp. I den Kephalos als „einen alten Schwätzer“ darstelle: so läßt er sich nämlich leichter als Satire auf eine kynische Figur betrachten.“ Wie erbärmlich meine Täuschung! Und „ohne ein Wort des Beweises“! Offenbar besteht die dort folgende Begründung nicht aus Worten. Mehr Worte des Beweises allerdings wären mir „Ballast“ erschienen. Denn wenn Platon in diesem Kephalos, der dem Sokrates als μάλα πρεσβύτης erscheint, ihn, kaum daß er ihn gesehen (εὐθὺς ἰδών) mit einer Mahnrede anfällt, doch ja oft ihn zu besuchen, da dem Alter nur noch die Lust am Reden bleibe, ihm auf jeden Anstoß mit einer längeren Poloniusrede antwortet (dreimal soviel als Sokrates spricht), als Hauptwert seines Reichtums angibt, daß er seine vielleicht ὑπὸ τῆς τοῦ γήρως ἀσθενείας aufgestiegenen Jenseitsängste durch Opfer und Schuldentilgung beschwichtigen kann, und schließlich davonläuft, als Sokrates das Wort nimmt, um seinen Reden kritisch zu Leibe zu gehen, — wenn Platon hier nicht Altersgeschwätzigkeit charakterisieren wollte, dann ist er überhaupt kein Charakteristiker.

„Er sieht nicht, daß, wenn ein Apophthegma bald dem Bias, bald dem Bion zugeschrieben wird, dies auf einer offenbaren Namensverwechslung beruht: er schließt vielmehr, Bias sei in einem

kynischen Dialog Gesprächsperson gewesen.“ Wie lächerlich mein Schluß! Aber ein objektives Referat hätte hinzugefügt, daß dieser Schluß auf hundert andern gesammelten Parallelen zwischen Apophthegmen der Kyniker und der sieben Weisen ruht, wo keine Namensverwechslung vorliegen kann. Dann ist sie in diesem Fall wohl möglich, aber nicht „offenbar“, zumal das Diktum ebenso gut dem auch sonst kynisch redenden Bias wie Bion zugetraut werden kann. — „Wenn im Xenophontischen Symposion Sokrates dem Antisthenes die Kunst der Kuppelei zuweist — die ja als Verkuppelung von Lehrern und Schülern sofort erklärt wird —, so soll darin eine Anspielung auf die Schrift des Antisthenes περὶ παιδοποιίας liegen.“ Aber die Kuppelei wird dort Xen. Symp. IV 62ff. durchaus nicht bloß als geistige bestimmt, sondern bald darauf auch als Stiftung „passender Ehen“, und daß Antisthenes nicht nur im Scherz diese Kunst für sich anerkennt, zeigt Diog. Laert. VI 11, wo er lehrt, daß der Weise allein wisse, wen man lieben solle, und Ratschläge gibt über Heiraten der Kindererzeugung wegen. In diesem Zusammenhang durfte ich wohl an seinen Schriftentitel περὶ παιδοποιίας erinnern. — „Wenn in der Schrift des Musiktheoretikers Aristoxenos von Pythagoras, dem Begründer der Akustik, die Rede war, so soll man „bedenken“, daß — Antisthenes περὶ μουσικῆς schrieb!“ Was ist daran so aufregend? Ich will doch nur sagen: so gut wie Aristoxenos in seiner Schrift περὶ μουσικῆς wird auch schon Antisthenes in seiner entsprechenden Schrift von Pythagoras geredet haben, und da kann wohl der jüngere Autor einige bei ihm unerklärliche persönliche Fabeleien über Pythagoras vom älteren Autor haben, die im folgenden aus der kynischen Dogmatik erklärt werden.

„Wenn Diogenes verlangt, man solle die Leichen auf dem Felde liegen lassen — natürlich weil es zum τῦφος gehört, sich um das Schicksal des unempfindlichen Leichnams zu kümmern —, so soll sich darin eine Beziehung zu dem zoroastrischen Bestattungsritus aussprechen.“ Ich konstatierte, daß die vom Kyniker verlangte Aussetzung der Leiche zum Fraß für die Tiere zoroastrischer Ritus ist. Die Begründung der Forderung Diog. Laert. VI 79 enthält nicht einfach Ablehnung des τῦφος; aber selbst wenn

sie es täte, die Begründung beweist nichts. Denn der Kyniker konnte die fremden Sitten wie den Homer nur mit seiner Dogmatik interpretieren und sich doch auf sie berufen. Er tut's ja mit Vorliebe. Diogenes beruft sich z. B. Diog. ib. 73 bei dem verwandten Thema der Anthropophagie ausdrücklich auf die fremden Volkssitten und verteidigt den Brauch, aber sicherlich aus anderen Gründen als die Menschenfresser. Ist nun jene Übereinstimmung eine zufällige? Ich führe (von der Idealisierung des Hundes an) eine Anzahl weiterer Übereinstimmungen zwischen Kynismus und Zendavesta an und schließe daraus auf persische Anregungen für Antisthenes. Mein Kritiker fährt mit Verachtung darüber hinweg, glücklich die schwächste Parallele aus dem Zusammenhang reißend. War etwa der Kyniker zu sehr hellenischer Patriot, um Barbaren als Muster aufzustellen? Beruft er sich nicht sonst auf νόμιμα βαρβαρικά? Oder soll er in einer Zeit, die, wie Charon und Dionysios zeigen, längst eine griechische Literatur über Persien hatte, gerade persische Sitten nicht gekannt haben? Aber Antisthenes zitiert sie nicht nur (vgl. Frg. S. 17 Winck.), sondern er schrieb ja eine oder mehrere Lobschriften über Kyros. Sollte er sie ohne jede Kenntnis und Schätzung persischen Wesens geschrieben haben? Warum griff er dann zu diesem Thema? Bei Suidas beginnt sogar seine Schriftenaufzählung mit den Worten πρῶτον Μαγικόν· ἀφηγεῖται δὲ περὶ Ζωροάστρου τινὸς μάγου, εὑρόντος τὴν σοφίαν. Mag man selbst der doch irgendwie zu erklärenden Nachricht ohne zureichenden Grund mißtrauen, aus dem so stark kynischen Alcibiades I kann man sehen, wie in einem Sokratikerdialog (unabhängig von der Cyropädie) sich die persische παιδεία preisen ließ. Jedenfalls ist die Frage, ob hier orientalische Motive auf den kynischen Kyros-Schriftsteller, den Vater der Stoa, den ersten der „Bettelmönche", wie G. ihn ansieht, gewirkt haben, zu wichtig, um mit verachtendem Kritikerlächeln darüber hinwegzueilen.

Das kynische Siebenweisensymposion.

Ich unterdrücke die Antwort auf weitere Einzelheiten und gehe zu meiner These von der kynischen Siebenweisentradition. „Er konnte sich dabei einerseits auf die von R. Heinze nach-

gewiesene kynische Tradition für Anacharsis berufen, andererseits hat er selbst die sehr wertvolle Beobachtung gemacht, daß zahlreiche Apophthegmen der sieben Weisen z. T. unverkennbar kynischen Charakter zeigen, z. T. geradezu auch Kynikern beigelegt werden. — — Soweit ist alles solid. Doch wie soll man nun diese Erscheinung deuten? Am nächsten liegt natürlich die Annahme, daß solche ursprünglich kynische Apophthegmen später herrenlos umliefen und daher bald diesem, bald jenem berühmten Namen sich anheften konnten.“ Ist dies nun eine Erklärung? Und was ist dann an der Beobachtung noch „sehr wertvoll“? Ich meine, diese Annahme, die so die Apophthegmen herrenlos umherlaufen und sich beliebigen Namen anhängen läßt, ist nur der Verzicht auf eine Erklärung und fordert bei der Masse der kynischen Siebenweisen-Apophthegmen einen Wunderglauben an den Zufall. Und sie laufen ja z. T. gar nicht herrenlos umher, sondern tragen eben zugleich Kynikernamen. Also wenn Anacharsis einigemal kynisch redet, so darf R. Heinze zwingend schließen, daß es ein Anacharsis in kynischer Tradition ist; aber wenn die mit Anacharsis vielfach in der Tradition verbundenen sieben Weisen noch zehnmal häufiger anerkanntermaßen kynisch reden, ja ihre Dikta zum großen Teil auch unter Kynikernamen gehen, dann soll ich nicht schließen dürfen, daß es die sieben Weisen in kynischer Tradition sind, sondern dann soll es Zufall sein? Die Logik fordert, daß was Anacharsis recht ist, den sieben Weisen billig ist, und ihre kynische Tradition kann nicht darum zweifelhafter sein, weil sie viel stärker belegt ist.

Was hat denn G. für seinen Zweifel daran und für seine Erklärung durch willkürliches Anheften anzuführen? Daß (unter den zahllosen Siebenweisendikten!) zwei Biasworte anderswo je einem andern der sieben Weisen zugeschrieben werden. Wenn ich dergleichen angeführt hätte, würde mir G. sagen: Aber sieht denn J. nicht, daß hier „offenbare“ Namensverwechslung vorliegt? Wie leicht konnte ein Apophthegmenausschneider einmal den Fragenden und den Antwortenden im Siebenweisengespräch verwechseln! Zudem wird das eine dieser Biasworte noch sowohl Sokrates wie Diogenes zugeschrieben. Auch willkürlich? G. wird sich’s wohl

so deuten, daß es beide in verschiedenen Schriften sprachen. Da hätten wir ja noch eine Erklärung der wenigen doppelnamigen Siebenweisendikta. Und leugne ich denn, daß das fruchtbare Thema des Siebenweisengesprächs auch mehrfach von Kynikern variiert sein wird? Ich behaupte ja nur, daß die Tradition des Siebenweisengesprächs kynisch ist und schon auf den ersten Kyniker zurückgeht.

Aber G. bezweifelt gerade das Alter der Tradition im Hinblick auf den in einem dieser hundert Apophthegmen gebrauchten „Ausdruck ἀγαθὴ resp. ὀρθὴ συνείδησις, für den man wohl in der Zeit des Antisthenes schwerlich Belege finden dürfte“. Das fragliche Wort finde ich sogar schon in den ethischen Demokritfragmenten Natorp 92. Und wenn G. es da auch für unecht erklären sollte, was macht er mit den von mir S. 802 zitierten Parallelworten des Sokrates und Diogenes? Wenn diese nur das Verbum συνειδέναι haben, so kann die substantivische Form doch leicht auf Rechnung eines späten Ausschreibers kommen. Und wenn auch das nicht genügen sollte, so wäre eben dieses Apophthegma späterer Zeit zuzuweisen, aber darum alle?

„Man kann sich nichts Schwächeres denken,“ behauptet G., als meine Begründung des antisthenischen Siebenweisengastmahls. Ich kann mir gerade nichts Schwächeres denken als seine Einwände. Er weiß, daß Ephoros bereits den kynischen Anacharsis hat und ihn bereits in συνουσία mit den sieben Weisen (Diog. Laert. I 41) kennt. Nun ist meine ganze Folgerung so: der Anacharsis des Ephoros ist kynisch und steht ausdrücklich in Gemeinschaft mit den sieben Weisen, also wird jene Ephoros bekannte συνουσία der sieben Weisen wie der ihr zugehörige Anacharsis kynisch sein. Soll dieser fast mathematische Schluß nicht erlaubt sein? Gibt's ein Bedenken? Im Gegenteil, wir haben ja eine kynische Apophthegmatik wie des Anacharsis so auch der sieben Weisen in Hülle und Fülle als stärkste Bestätigung. Nun sehen wir noch zum Überfluß den kynischen Anacharsis geradezu im Gespräch mit einigen der Weisen bei Lukian und Diodor, wo R. Heinze Ephoros als Quelle annimmt. Was verlangt eigentlich G. noch, um an ein Ephoros bekanntes kynisches Siebenweisengespräch mit Anacharsis

zu glauben? Er erkennt den Anacharsis des Ephoros als kynisch an, er findet bei Ephoros die Zugehörigkeit dieses kynischen Anacharsis zu den sieben Weisen, er erkennt auch den kynischen Charakter vieler überlieferten Siebenweisengesprächsstücke an, er liest auch dabei Gesprächsproben des kynischen Anacharsis bei Ephoros mit den Weisen — was vermißt er noch zu meiner Folgerung des altkynischen Siebenweisengesprächs? Den Nachweis, daß es antisthenisch sei? Aber vor Ephoros (und Aristoteles, denen es nach aufgewiesenen Spuren auch bekannt war) gab's doch nur einen Kyniker, Antisthenes. Es bedarf nicht einmal mehr des Hinweises, daß viele der kynischen Siebenweisenapophthegmen auch unter Sokrates' Namen gehen, also auf einen Sokratikerdialog zurückweisen.

Es bedarf auch nicht einmal meiner Annahme, daß wie Ephoros, auch Platon bereits auf das antisthenische Altweisengastmahl Protag. 343 A anspielt. Was bringt G. dagegen vor? „Platon nennt ja als siebenten den Myson, Ephoros dagegen den Anacharsis, wie können sie also aus derselben Quelle schöpfen?“ Glaubt G. wirklich, daß Ephoros den Skythen in die Siebenzahl der sonst griechischen Weisen aufnahm? Er kennt ihn in Verbindung, im Gespräch mit ihnen, eben als Teilnehmer am Siebenweisengastmahl. Ist es aber notwendig oder auch nur wahrscheinlich, daß die Tischordnung beim Gastmahl nur gerade sieben Plätze aufwies, daß der Autor nur die Weisen ohne stachelnde fremde Elemente teilnehmen ließ? Ist's bei Plutarch so? Wie leicht konnte nun ein Spätling, wenn Ephoros den Anacharsis als Teilnehmer beim Siebenweisengastmahl zitiert, ihn so verstehen, daß er ihn unter die Weisen zählt! Durch solches Mißverständnis der Späteren erkläre ich mir gerade auch andere, sonst schwer erklärliche, gar zu starke Namensschwankungen der Weisenliste. Die Differenz zwischen Ephoros und Platon aber fällt so dahin. — Doch G. hat noch einen andern Gegengrund. „Platon redet von den ῥήματα βραχέα der Sieben; wie soll man unter diesen einen symposiastischen Dialog verstehen?“ Aber Platon redet dort zugleich von den Weisen als κοινῇ συνελθόντες — sollen sie nur zusammengekommen sein, damit jeder seinen kurzen Spruch in die Luft stieß, und dann wieder ausein-

andergegangen sein? Mit der συνουσία ist doch wohl die Debatte über ihre (sicherlich älteren) Wahlsprüche gegeben. Herodot kennt noch nicht ihre συνουσία, aber Platon kennt sie eben und kennt die Weisen als Meister der Lakonismen, die er ja auch ausdrücklich ib. 342E als Debattenschläger betont. Wen ironisiert auch hier Platon mit dem Hymnus auf die sieben Weisen als Muster der lakonischen φιλοσοφία, παιδεία und βραχυλογία? Die toten Weisen selber? Oder den rhetorischen Sophisten, dem er ja gerade den Ruhm der φιλοσοφία, βραχυλογία usw. entgegenhält? Der erste Kyniker ist Lobredner zugleich der spartanischen Ausbildung, der φιλοσοφία, der παιδεία und (vgl. Gnom. Vat. 11) der βραχυλογία.

Doch, wie gesagt, es bedarf dieser Deutung und weiterer von mir angeführter Beziehungen gar nicht zur Sicherung des antisthenischen Siebenweisengesprächs. G. will sich's wenigstens „als Mutmaßung gefallen lassen". „Allein," klagt er, „das genügt ihm nicht. Er setzt vielmehr aus den einzelnen Apophthegmen die Reden der sieben Weisen zusammen, er rekonstruiert den Gang des Gesprächs und weiß z. B. genau anzugeben, was Anacharsis mit Thales über die Athletik, Pittakos mit Periander über die Kindererzeugung — im Protreptikos des Antisthenes gesprochen hat! Andere mögen in solchen Erörterungen wissenschaftliche Arbeit sehen: mir erscheinen sie als eine ebenso geistreiche wie müßige Spielerei." Wie soll ichs nur G. recht machen? Im Anfang tadelt er, daß meine „Untersuchung nicht nach den Schriften oder noch besser nach den Lehrstücken des Antisthenes fortschreitet". Er kann damit nicht meinen, daß ich nur Winckelmanns Antisthenesfragmente neu auflegen solle, er fordert ja selbst weiterhin: „Man ziehe alle die späten Quellen — für den Kynismus heran! — — Man bereichere so das kärgliche alte Fragmentenmaterial und rekonstruiere die wahre Lehre des Antisthenes." Wenn ich aber nach diesen Rezepten rekonstruiere, so ist das „müßige Spielerei". Meine Gründe gerade für den Protreptikos hier zu erörtern würde zu weit führen; welche antisthenische Schrift es war, ist schließlich Nebensache. Aber habe ich denn, „was Anacharsis mit Thales über die Athletik, Pittakos mit Periander über die Kindererzeugung" bei „Antisthenes gesprochen" — habe ich

das aus den Fingern gesogen? Die Worte der Weisen sind ja überliefert; Anacharsis spricht ja jene Worte gegen die Athletik anerkanntermaßen in einer altkynischen, Ephoros schon bekannten Schrift, und zwar polemisch — gegen wen? Wir müssen gerade nach Ephoros unter den (auch kynisch überlieferten) Weisen seinen Partner suchen; nun haben wir von einigen, speziell von Thales starke Lobesäußerungen über Athletik, gerade passend zum verlangten Debattenanreiz für Anacharsis; meine ganze Kühnheit besteht nun darin, daß ich die gegebenen Weisendikta mit den sie verlangenden, ebenso gegebenen altkynischen Anacharsisworten verbinde. Und darum so viel Entrüstung? Ebenso sind die Worte des Pittakos und Periander überliefert und schlagen als Debattengegensätze ineinander. Ich habe das Chaos der nach G.s Eingeständnis oft kynischen Weisenapophthegmen zu ordnen gesucht, sie nach ihren Thematen gruppiert, in denen sie nun einmal unbestreitbar zusammentreffen und oft als passende Kontraste debattenhaft ineinanderschlagen, und diese Themata als antisthenische Gedankenmotive nachzuweisen und aneinanderzureihen gesucht. Wenn solche vergleichende Gruppierung gegebenen Materials unwissenschaftlich ist, dann wäre es offenbar wissenschaftlich gewesen, das Chaos bestehen zu lassen. Zu solcher Wissenschaftsleistung hätte ich mich zur Not auch aufschwingen können und dann mir die „müßige Spielerei“ erspart, die mehr Arbeit kostete als manche kritische Besprechung des ganzen Buches.[1])

„Ein anderer Fall!“ Wenn doch mein Rezensent etwas weniger Fälle herausgerissen hätte zu meiner pathologischen Charakteristik und etwas mehr sachliches Referat geboten, der ja noch immer die Kritik folgen durfte! Er erkennt zunächst mein Ergebnis an, daß die Pausaniasrede im platonischen und des Sokrates Liebesrede im xenophontischen Symposion unabhängig voneinander übereinstimmen und beide auf ein antisthenisches Original blicken. Dann aber soll ich

[1]) Vgl. zum kynischen Weisensymposion und zu andern im Folgenden berührten Fragen noch meinen Aufsatz in der Festschrift zu Ehren M. Heinzes 1905 S. 78ff.

mein schönes Ergebnis durch haltlose Kombinationen begraben haben. Es handelt sich darum, den Widerspruch zu erklären, daß Pausanias bei Xenophon „Apologet der in Schwelgerei sich Wälzenden“ genannt wird, bei Platon aber gerade als Verfechter der antisthenischen Moralität redet. Ich suche die Lösung darin, daß Pausanias bei Antisthenes eben die schlimme Rolle hat, in der ihn Xenophon zitiert, daß sich aber Platon (wie sonst auch) die Bosheit leistet, die Theorie des Kynikers gerade dessen Diabolusfigur in den Mund zu legen. G. aber findet die Pointe solcher Bosheit „unverständlich“, während er sich „viel eher denken könnte, daß Xenophon seine (antisthenische) Vorlage auch hier mißverstanden hat — und jedenfalls das Eingeständnis, daß wir etwas nicht verstehen, einer Scheinerklärung wie der J.schen vorziehen würde“. Ich würde es vorziehen, den bequemen Verzicht auf Erklärung für schwierigere Fälle zu versparen. Platon hat Pausanias als Verfechter der kynischen Moralität, Xenophon hat ihn als Verfechter der antikynischen Immoralität; beide schöpfen (auch nach G.) aus einer antisthenischen Schrift. Einer von beiden muß also die Rolle, die Pausanias bei Antisthenes hat, verkehrt haben. An sich ist es schon wahrscheinlicher, daß Xenophon treuer als Platon dem Antisthenes folgte. Doch G. meint nun, Xenophon habe seine Vorlage mißverstanden. Aber so verblödet konnte doch Xenophon nicht sein, daß er einen Pausanias, dem der Kyniker seine moralisch-asketische Theorie in den Mund gelegt, gerade als „Apologeten der in Schwelgerei sich Wälzenden“ mißverstanden hätte! Vor allem aber bedenke man: Xenophon läßt die antisthenische Theorie durch Sokrates verkünden, Platon aber durch Pausanias. Es ist doch geradezu selbstverständlich, daß bei Antisthenes selber das erstere geschah, und somit hat Platon die Rollen vertauscht. Er konnte es, weil er als Dichter seine Figuren frei reden lassen konnte (während Xenophon Pausanias ja nicht reden läßt, sondern aus fremder Vorlage zitiert); und Platon mußte die Rollen vertauschen, weil er ja Sokrates für seinen eigenen Standpunkt brauchte und für den antisthenischen demnach eine andere Figur nötig hatte. Daß er dafür gerade Pausanias nimmt, den er selber Protag. 315 E als Liebhaber des weichlichen Agathon kennt und den Xenophon nun doch wohl

nach Antisthenes als antikynischen Immoralisten zitiert, das nenne ich eine Bosheit, die dem großen Satiriker wohl zuzutrauen ist und deren Pointe darin liegt, daß die kynische Moralistik auch im Munde des größten Schwelgers möglich ist, — was daran „unverständlich" sein soll, ist mir unverständlich.[2])

Die Prodikosfabel.

G. greift weiter mit Recht als einen Hauptpunkt die Frage der Prodikosfabel heraus (s. alles Nähere Sokr. II S. 125—560). Er

---

[2]) Warum versteht G. solchen diabolischen Rollentausch im Charmides — da er mir zugibt (Archiv ib. S. 525), daß Platon dort als Verfechter der antisthenischen Besonnenheit = Selbsterkenntnis Kritias auftreten läßt, der doch als Tyrannenhaupt das Gegenteil von Besonnenheit und Selbsterkenntnis gezeigt und in diesem Sinne gerade vom Kyniker gebrandmarkt sein dürfte (vgl. auch Mem. I 2 und meine Hinweise im „Sokrates")? Ähnlich hat Platon im Laches den vorsichtigen Nikias zum Verfechter der antisthenischen Tapferkeit gemacht. G. allerdings findet, daß die Definition des Nikias im Laches nicht bekämpft, nur berichtigt werde (a. a. O. S. 527) und daß der negative Schluß des Dialogs eben nur der sokratischen Tradition entspreche. Kann man Platon wirklich zutrauen, daß er sinnlos nur um der Tradition willen einen positiven Dialog durchaus zu einem negativen Ausgang führte? Und warum kam denn schon Sokrates durchaus zum negativen Ausgang, wenn er doch als schönes Resultat eine so positive Definition hatte? Und warum durchaus überträgt Platon hier Nikias die Vertretung dieser Definition und Sokrates nur eine kleine „Berichtigung"? Offenbar steht also Platon doch wohl fremder und unbefriedigter zu dieser Definition. Und dies wird sicher, wenn man 1. sieht, daß wirklich die Definition ohne die Berichtigung von anderer Seite vertreten wurde, und 2., daß sie Platon auch mit der Berichtigung nicht genügen konnte. G. meint, alles bliebe durch diese Berichtigung „unangetastet" und die Tapferkeit werde nur aus einem Wissen der zukünftigen Güter und Übel zu einem Wissen der Güter und Übel überhaupt. Aber sieht er nicht, daß dadurch die Tapferkeit völlig eins wird mit allen andern Tugenden? Und glaubt er, daß Platon damals ernsthaft gar keine Unterschiede der Tugenden anerkannte? Mir scheint es sicher, daß ihm bereits in der Seelenteilung andere Scheidungen der Tugenden dort vorschweben und daß er das Gute, für dessen Zukünftigkeit er hier kein besonderes Wissen zuläßt, bereits als ein ewig Seiendes kennt, kurz daß er bereits die psychische Trichotomie und die Ideenlehre im Hintergrunde hat. Die Berichtigung der Definition des Nikias ist tatsächlich eine Auflösung dieser Definition, d. h. des Spezifikums der Tapferkeit und damit eine Widerlegung, keine Berichtigung, sondern eine Bekämpfung. Und eine Bekämpfung ist's auch, weil sie von anderer Seite verfochten wurde. Denn ohne die Berichtigung finden wir sie bei Xenophon und bei den Stoikern, als deren gemeinsame Quelle sich wohl nur Antisthenes bietet (vgl. zu alledem Hermes 41 S. 310ff.).

erkennt (was ich erst gegen die ältere Auffassung zeigen mußte) als Fiktion an, daß Sokrates die Fabel nach Prodikos vorgetragen hätte. Ich fand es nun auch für Xenophon schwer denkbar, daß er hier eine Originalschrift des Prodikos ausschreibt. Eine genaue Kopie war überflüssig, und ein Hinweis hätte genügt; wesentliche Abweichung aber durfte er sich angesichts eines bekannten vorhandenen Originals, das er ausdrücklich zu kopieren erklärt, kaum gestatten. G. beachtet nicht das „wesentlich", läßt einige weitere Sätze aus und kommt schließlich zu folgender Karikatur meiner Argumentation: „Daraus, daß Xenophon die Schrift des Prodikos zitiert, kann man schließen, daß er sie nicht benutzt hat. Für ein solches Verfahren — ich gestehe es — fehlt mir das Verständnis." Statt sie lächerlich zu machen, hätte G. die von mir hervorgehobene Schwierigkeit überzeugend heben und durch ein einziges Gegenbeispiel meinen Satz widerlegen sollen: „Der antike Schriftsteller nennt nicht zugleich Autor und Schrift, die er nachahmen will: er hängt entweder einem Autornamen eine „unechte" Schrift an, oder er konkurriert mit seinem ungenannten Vorbild in demselben Gegenstand." Unsere andersartigen literarischen Gewohnheiten haben uns blind gemacht für das Rätsel des xenophontischen Prodikos. Heute ist es so natürlich zu sagen: ich bringe nun einen Auszug aus der und der Schrift des Herrn X. Und man glaubt der Ankündigung. Doch der antike Autor kopiert und variiert dabei; pflegt er dann aber vorher zu melden: ich werde nun diese Schrift jenes Mannes kopieren und variieren?

Xenophon erklärt, aus der Heraklesschrift des Prodikos etwas vorbringen zu wollen ungefähr mit dessen Worten, soviel er sich erinnere (ὧδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι). Diese Ankündigung gemahnt an seine frühere, daß er Sokrates διαλεγόμενος vorführen wolle, ὁπόσα ἂν διαμνημονεύσω (Mem. I 3, 1). G. stimmt mir zu, daß diese Versicherung den Memorabilien keinen authentischen Charakter gebe und schon das Kapitel, dem sie voransteht, Fiktives bringe. Selbst Zeller hat anerkannt, daß den Zeugenschaftsversicherungen Xenophons (Oec. I 1, Symp. I 1, Mem. I 4, 2, IV 3, 2) nicht zu trauen sei. Mit seiner Berufung auf Prodikos aber soll es anders sein? Die Rekapitulation des Sokrates sollte Fiktion sein, aber nicht die des Prodikos? Man sagt natürlich, die Sokrates-

reden standen der Fiktion offen, die Prodikosschrift nicht. Aber 1. fingieren die Alten auch Schriften und haben eine ganze „unechte“ Literatur; ja, der Theätet und das Symposion geben sich ausdrücklich als Nachschriften und sind doch völlig fiktiv. 2. sagt Xenophon gar nicht, daß er die Schrift vor sich hat (wie G. voraussetzt), sondern er spricht von dem σύγγραμμα, das Prodikos so vielen vortrage und das Sokrates nun aus dem Gedächtnis und darum nicht genau wiedergibt (ὧδέ πως λέγων, ὅσα ἐγὼ μέμνημαι), und am Schlusse § 34 sagt er offenbar im Gedanken an den vortragenden Prodikos: οὕτω πως διήει Πρόδικος — ἐκόσμησε — ἔτι μεγαλειοτέροις ῥήμασιν. Hätte er die Schrift vor sich, dann müßten wir das Präsens erwarten, und er will auch gar nicht den Gedanken wecken, daß er die Schrift vor sich hat; denn er entschuldigt sich ja eben, daß er das von Prodikos Gesagte nicht genau, nicht so großartig, nur soweit er sich erinnere, wiedergebe. Den Vortrag des Prodikos aber konnte er gerade so bis zur Fiktion frei nehmen wie die Reden des Sokrates.

So hebt sich die Schwierigkeit, die G. nicht sehen wollte. Tatsächlich aber traut er selbst nicht der Zitierweise Xenophons, die den Anschein möglichst treuer Rekapitulation (ὅσα μέμνημαι) ohne eigene Zutaten weckt; vielmehr glaubt er an eine von Xenophon gewollte Variation der Prodikosfabel, ja er räumt mir ein, daß sich in einigen Stücken die Gedankenwelt Xenophons, in einigen die Benutzung einer kynischen Schrift verrate. Damit rücken wir schon näher. Denn mir genügt neben xenophontischer Färbung die kynische Vorlage, der Xenophon mit dem gegen Aristipp redenden Sokrates auch den vortragenden Prodikos, den er allein zitiert, entnehmen konnte. G. erkennt meinen Nachweis an, daß die späteren, sämtlich in kynisch-stoischer Richtung gehenden Nachbildungen der Prodikosfabel auf eine Vorlage zurückweisen, die weder Xenophon noch Prodikos sein kann, dessen Schriften Dio verschollen nennt. Er will mir aber daraus nur die Folgerung gestatten, daß außer Xenophon noch ein anderer die Fabel kopiert hat, ehe die Schriften des Prodikos verschollen waren. Nun, die Möglichkeit, daß auch Xenophon schon, der nicht behauptet, die Schrift des Prodikos vor sich zu haben, jenen andern kopiert hat,

kann G. doch nicht ausschließen. „Wie man nun aus lauter Nachbildungen der Kaiserzeit auf eine Fassung vor Panaitios sollte schließen können, ist mir nicht deutlich.“ Aber die Reihe der Nachbildungen zeigt sich mir (S. 307 ff.) viel weiter heraufgehend zu Chrysipp, Kleanthes, Bion, ja die moralische Synkrisis, die doch das Wesen der Prodikosfabel ist, zeigt sich als Grundzug der kynischen Literatur und unverkennbar schon in Schriften des Antisthenes, wie Herakles und Midas, Helena und Penelope usw. Ich zähle sie zum Ἀντισθένειος τύπος, von dem Jul. or. VII 217 A spricht, wo er mahnt, in den Moralfabeln Antisthenes, Xenophon und Platon nachzuahmen und weiter rät ἀντὶ μὲν Ἡρακλέους μεταλαμβάνειν Περσέως ἢ Θησέως τινὸς ὄνομα καὶ τὸν Ἀντισθένειον τύπον ἐγχαράττειν, ἀντὶ δὲ τῆς Προδίκου σκηνοποιΐας ἀμφὶ τοῖν ἀμφοῖν τούτοιν θεοῖν ἑτέραν ὁμοίαν εἰσάγειν εἰς τὸ θέατρον. „Hätte Julian gemeint, es gehöre zum Ἀντισθένειος τύπος, die Fabel dem Prodikos in den Mund zu legen — wie sich der Verf. dies denkt —, dann hätte er gesagt ἀντὶ τῆς σκηνοποιΐας ἀμφὶ τοῦ Προδίκου καὶ τοῖν θεοῖν: dann würde sich die σκηνοποιΐα auf Prodikos und auf die Göttinnen beziehen.“ Aber dann würde man nicht denken, daß Prodikos die Fabel vorträgt, sondern daß er auf der Szene steht bei den Göttinnen (sinds übrigens streng genommen solche bei Xenophon?). „Er sagt aber ἡ Προδίκου σκηνοποιΐα ἀμφὶ τοῖν θεοῖν, und das kann m. E. nichts anderes heißen, als daß sich die σκηνοποιΐα zwar auf die Göttinnen bezieht, aber von Prodikos herrührt.“ Nein, es kann auch heißen, daß Prodikos die Fabel als fingierter Autor bei einem andern vorträgt. Wenn Aristoteles λόγοι des Sokrates zitiert, dürfen sie dann nicht von Platon herrühren? Warum nennt auch Julian nicht oben Prodikos unter den Moralfabeldichtern? „Und diese Προδίκου σκηνοποιΐα setzt er ja auch gerade dem Ἀντισθένειος τύπος entgegen.“ Dann würde er ja auch die Heraklesfigur der Prodikosszenerie entgegensetzen, in die sie doch gehört. Beide erst vereinigt geben die Fabel. Warum nennt er nur die Prodikosszenerie um die Göttinnen? Weil er sie nur als spezielle Ergänzung zitiert und den Herakles dazu eben schon als antisthenischen Typus genannt hat. Auch das τούτοιν scheint auf Früheres zu weisen.

Doch auf die Interpretation dieser Stelle, die jedenfalls die moralische Heraklesfabel als 'Ἀντισθένειος τύπος erklärt, kommts ja nicht an. Die Hauptsache ist doch, ob der Inhalt der xenophontischen Prodikosfabel prodikeisch oder kynisch ist. Nun hat, soweit ich verfolgte, nach allem, was wir sonst von Prodikos wissen, noch niemand den leisesten Zug von ihm in der Fabel, wie sie da steht, nachweisen können. Andererseits hat auch noch niemand darin das leiseste Gedankenmotiv entdecken können, das nicht Xenophon und seiner Sokratik entspräche. Ja, die Prodikosfabel ist unverkennbar die Krone der Memorabilien, der reinste Ausdruck, die schönste Frucht der xenophontischen Sokratik, aus dem Inhalt des Kapitels, das sie krönt, ohne Gedankenriß hervorwachsend. So bleibt nur die Alternative: entweder ist die ganze xenophontische Sokratik mit der Fabel prodikeisch oder umgekehrt die Prodikosfabel ist xenophontisch-sokratisch. Und dies Zweite muß gelten, wenn man nicht Xenophon mit seinem Sokrates zum absoluten Prodikeer machen will. Kann G. auch über dieses Dilemma so leicht hinweg?

Nun ist aber die xenophontische Sokratik stark abhängig von der kynischen, und G. selbst hat nicht nur für dieses Kapitel, sondern speziell für die Prodikosfabel mir mehrfache kynische Spuren zugestanden, wie ja sogar ein wörtliches Antistheneszitat unbestreitbar ist:

Antisth. Frg. S. 53, 17 W.	Prodikosfabel § 31
nunquam andisti summum acroama, laudem tuam	τοῦ δὲ πάντων ἡδίστου ἀκούσματος, ἐπαίνου σεαυτῆς, ἀνήκοος εἶ.

Es ist also nur zu fragen, wie weit Xenophon in der Fabel eine nun einmal sichere kynische Vorlage benutzt. Und da soll man mir doch eine Grenze aufzeigen, ein unkynisches Gedankenmotiv der Fabel! G. will nur die Benutzung einer kynischen Streitschrift gegen die τρυφή einräumen? Nun, ziemlich die Hälfte dessen, was die 'Ἀρετή sagt, ist Anklage gegen die τρυφή. Aber G. selbst erkennt ja S. 240 auch für die Rede der Κακία § 24 Benutzung kynischer Quelle an. Doch sollte die kynische Quelle nur negativ die τρυφή brandmarken dürfen und nicht auch positiv mit der 'Ἀρετή das Lob des πόνος singen? Wie kann man zweifeln,

da uns ja gemeldet wird, daß Antisthenes gerade im Herakles (und wir haben hier einen „Herakles“) das Lob des πόνος illustriert (Diog. Laert. VI 2) und gerade im Herakles wie hier die ἀρετή als Wegweiserin des Lebens (τέλος τὸ κατ' ἀρετὴν ζῆν) empfohlen habe (ib. 104)! So „urkynisch“ wie nach G. der Kampf gegen die τρυφή ist wahrlich auch der Kultus der ἀρετή und gerade der ἀρετή τῶν ἔργων, die das Glück bereite, wie sie die Prodikosfabel preist und nicht minder schon Antisthenes (ib. 11). Der ganze Inhalt der Prodikosfabel ist ja nur die schroffe urkynische Antithese der ἀρετή und κακία (neben denen dem Kyniker alles andere ἀδιάφορα!) und die spezifisch kynische Ausdeutung der ἀρετή als allein glückbringenden πόνος und der κακία als absolut verderblicher ἡδονή oder τρυφή. Wenn das prodikeisch ist, so ist es der ganze Kynismus.

Der Inhalt der Fabel ist unbestreitbar kynisch, natürlich mit Xenophons eigener Anteilnahme und Färbung, wie ich sie unter Zustimmung G.s charakterisiert habe. Es bliebe also nur die Möglichkeit, daß Xenophon diesen kynischen Inhalt in prodikeische Form gegossen. Aber was läßt sich an dieser Form Prodikeisches nachweisen? Sind ἀρετή und κακία Synonyma, die geschieden werden? Spielen sonst Wortunterscheidungen in der Argumentation eine Rolle? Läßt sich aber nun etwa auch nichts Kynisches an dieser Form nachweisen? Nehmen wir alle formalen Elemente. Es ist eine moralische Fabel — wir wissen, daß Antisthenes solche dichtete (Jul. a. a. O.); es ist eine Synkrisis — wir sehen die Synkrisis als beliebteste Form bei Kynikern[3]) und schon in des Antisthenes Schriftentiteln angedeutet (auch für solche, die etwa seine erhaltene Synkrisis Aias und Odysseus nicht als echt anerkennen sollten). Es ist eine Personifikation der ἀρετή und κακία; wir kennen nicht nur die ethischen Antithesen überhaupt (vgl. Diog. VI 38), sondern gerade die der ἀρετή und κακία und gerade auch ihre Personifikation als altkynisch (s. die Antisthenes- und Diogenesstellen Sokr. II S. 299 f.). Es ist in dem ethischen Disput eine starke Rhetorik, und zwar gorgianische, kaum prodikeische (s. das Nähere bei Blaß, Att. Beredsk., I 30[2]); wir wissen, daß Antisthenes, der Schüler

---

[3]) Vgl. noch Hense, Die Synkrisis, Freiburger Rektoratsrede 1893.

des Sokrates und des Gorgias, solche Rhetorik in seine Dialogik mischte (Diog. VI 1). Es gilt eine παιδεία — die Antisthenes fanatisch suchte. Es ist eine ethisch-allegorische Szenerie am Scheideweg — das Zweiwegemotiv für die ethische παιδεία ist uns gerade als antisthenisch überliefert (vgl. nam. Diog. ep. 30). Es ist eine Fabel von Herakles — dem Helden des Kynismus, und wir kennen gerade Antisthenes als Herakleschriftsteller und wissen, daß er gerade in seinem großen Herakles die kynische Moral verkündet, so daß Herakles als Moralfabelfigur zum Ἀντισθένειος τύπος ward. Es gilt, mit der Fabel Aristipp zu schlagen, den Antipoden gerade des Kynikers, der ihn (was an sich nahe liegt) gerade mit dem Herakles als Lobschrift auf den πόνος (gegen die ἡδονή) getroffen zu haben scheint (vgl. Sokr. ep. 9,4). So zeigen sich auch alle formalen Elemente der Fabel als antisthenisch.

Nur eins fehlt noch: Prodikos selbst. Es muß doch einen Anlaß gehabt heben, daß die Fabel Prodikos in den Mund gelegt wird. Diesen Anlaß habe ich anerkannt und gezeigt, wie ich mir die Heraklesauffassung des historischen Prodikos denke. Keinesfalls im Sinne unserer Fabel, die nur eine theoretische Fabel, tatsächlich nur eine kynische Synkrisis ist, der reine Ausdruck der kynischen Willensphilosophie, die Personifikation des Kampfes zwischen Tugend und Laster. Die Form hängt hier völlig am Inhalt. Die szenische Idee der Fabel ist einfach der Scheideweg, das ist das Prinzip des Willens überhaupt, der inneren Freiheit, die als praktische Vernunft wählt. Und dies Prinzip ist vor Sokrates betont? und vom Sophisten? und nicht erst vom kynischen Sokratiker, der die sokratische Vernunft praktisch machte, die ἀρετὴ τῶν ἔργων pries, die nur Σωκρατικῆς ἰσχύος bedarf (Diog. VI 11)? Und der Kyniker hat Herakles zum moralischen Willenskämpfer gegen die Ungeheuer der Begierden vergeistigt. Wenn dieser reine Moralkonflikt hier prodikeisch ist, dann ist das Erscheinen des Kynismus überhaupt überflüssig.

Zwischen Xenophon und Prodikos schiebt sich diese Fabel geradezu als Personifikation der kynischen Lehre. Kann Xenophon nun wie Inhalt und Form der Fabel auch den Autornamen des Prodikos vom Kyniker empfangen haben? Das ist die Frage. Xenophon sagt nicht, daß er die Schrift des Prodikos gelesen, er

läßt nur den bewundernden Sokrates, was Prodikos vortrug, aus dem Gedächtnis rekapitulieren. Nun ist aber der vortragende Prodikos als Sokrateslehrer eine bekannte, in den platonischen Dialogen genugsam zitierte Figur. Warum kann er nicht auch bei Xenophon als überlieferte Figur zitiert sein? Auch im Axiochus will Sokrates Reden des Prodikos gerade so aus dem Gedächtnis rekapitulieren (p. 366 D 369 B), die viele Forscher mit weit weniger Grund als die Fabel fiktiv nahmen. Ja, sogar des Prodikos Herakles wird Platon Symp. 177 B und Socr. ep. 13 zitiert, aber in einer Weise, für die unsere Fabel nicht ausreicht, nämlich als Lob des Herakles parallel dem Lob des Eros, und nach Socr. ep. 13 muß Prodikos mit seinem Herakles in der sokratischen Literatur noch eine Rolle gespielt haben in Verbindung mit der Figur des Schusters Simon, den die Sokratikerbriefe mit Antisthenes in Verbindung bringen. Mag alles was ich an inneren Beziehungen zwischen Prodikos und Antisthenes beigebracht habe, nicht gelten, glaubt man, daß der kynische Heraklesschriftsteller Prodikos nicht kannte? Antisthenes schrieb nun einmal sokratische Dialoge und brachte in seinem Herakles Mythen vor (Jul. a. a. O.). Soll nun nicht der antisthenische Sokrates sich gerade so wie der platonische für seine ihm nicht anstehende Mythenrhetorik auf eine Autorität berufen haben, der er sie nacherzählt? Da bietet sich für die Heraklesmythen Prodikos als Meister des Sokrates. Er war in dieser Rolle typische Figur, und so konnte man ihm auch unsere Fabel in den Mund legen. Scheut man sich so, dem historischen Prodikos sein populärstes Stückchen abzusprechen, so weiß ich einen anderen Denker, der auch seit Jahrhunderten nur populär ist durch einen Einfall, den er nie gehabt hat. Und um die Parallele noch drastischer zu machen: es geht auch um eine Fabelfigur am Scheidewege. Der Scholastiker Buridan exemplifizierte immer auf den Esel, und so setzte ein Anderer Buridans typischen Esel als Exempel der Wahlfreiheit zwischen die berühmten zwei Heuhaufen. Wer es getan, wissen wir nicht; sein Name ward verdeckt durch den Buridans. Und so konnte auch der Name dessen verschwinden, der Prodikos' Herakles an den Scheideweg setzte. In Prodikos' Schriften, wenn wir sie hätten, würde man diesen Herakles ebenso

vergebens suchen wie den Esel zwischen den Heuhaufen in Buridans Schriften.

Der Heraklesrhetor Prodikos war gegeben, und Platon zitiert den Sokrateslehrer Prodikos mit seinen Vorträgen als bekannte Figur, aber, wie schon Zeller gesehen, immer nur ironisch. Woher kennt ihn denn Platon in dieser Rolle, an die er doch nicht glaubt? Aischines verspottet wie Platon im Protagoras Prodikos als Lehrer bei Kallias. Antisthenes aber ist's gerade, der ihn dem Kallias als Weisheitslehrer empfohlen hat (Xen. Symp. IV 62). — So also stehts: daß Xenophon die Fabel von Prodikos hat, dafür spricht nichts, kein prodikeischer Zug, auch keine Versicherung, daß er ihn gelesen. Daß aber Xenophon die Fabel vom Kyniker hat, dafür spricht alles, alle gedanklichen wie alle formalen Motive der Fabel und selbst die Berufung auf Prodikos. So zweifelhaft die Beziehung Xenophon-Prodikos ist, so sicher sind nach Xenophon selbst die Beziehungen Xenophon-Antisthenes und Antisthenes-Prodikos. Πρόδικος ὁ σοφός, auf den die Fabel sich beruft, kehrt wörtlich so wieder Xen. Symp. IV 62: empfohlen von Antisthenes.

Das sind die drei Punkte, die G. für die Schwächen meiner Arbeitsweise anführt. Er gibt mir den Kynismus der Siebenweisenfragmente zu, findet ihn aber zufällig, obgleich er den Kynismus des zugehörigen Anacharsis nicht zufällig findet. Er gibt mir den Kynismus der platonischen Pausaniasrede zu, verzichtet aber auf Erklärung oder schiebt die Schuld für die abweichende Pausaniasrolle bei Xenophon ohne Grund diesem zu, obgleich gerade Platon die Rolle vertauschen mußte. Er gibt mir eine kynische Quelle in der Prodikosfabel zu, will sie aber ohne Grund nur für die τρυφή-Anklage gelten lassen. Wenn G. mir Willkür der Phantasie vorwirft, so gibt's auch eine Willkür der Phantasielosigkeit, die ohne Grund notwendige Konsequenzen ablehnt und am Gegebenen hängen bleibt oder beliebig Halt macht, ohne weiter zu fragen und Erklärungen zu suchen. Ob sie wissenschaftlicher ist?

G. zeigt selbst ein gut Teil Phantasie, ohne die er ja in diesen Fragen nicht so weit fortgeschritten wäre, und ich will auch nicht

sagen, daß seine Zurückhaltung immer unberechtigt wäre. So spricht er bald im folgenden davon, daß ich „(S. 1124) die Behauptung“ aufstelle: „die Anklage des Polykrates habe sich gar nicht gegen den historischen, sondern vielmehr gegen den kynischen Sokrates gewandt, und ebenso seien auch die Memorabilien eine Apologie dieses selben literarischen, d. h. kynischen Sokrates. — Auch hier nun muß ich sagen: das ist nicht falsch, aber es geht zu weit.“ G. hat nicht unrecht, aber ich habe S. 1124 nicht gesagt, daß „die Anklage des Polykrates sich gar nicht gegen den historischen Sokrates gewandt“. Ich meine nur, daß ohne einen literarischen Sokrates die späte[4]) Anklage nie erschienen wäre, daß Antisthenes — und hier folgt G. meinen Argumenten — dem Polykrates Anreiz und Material bot zur Sokratesanklage und wiederum dem Xenophon zur Verteidigung. Und andererseits stimme ich G. zu, daß Polykrates und Xenophon den historischen Sokrates nicht sorgfältig vom literarischen unterschieden und wohl auch gar nicht von ihm unterscheiden konnten. Ich sage ja selbst S. 1125, „daß Xenophon Sokrates und Antisthenes vermischt habe“. Allerdings, die Argumentation von G. kann ich nicht ganz anerkennen. „Polykrates hat dem Sokrates vorgeworfen, daß er den Alkibiades erzogen habe. Dies wäre sinnlos, wenn er diesen nur als Mitunterredner in einem antisthenischen Dialog gekannt hätte; denn hier hat Sokrates ihm gewiß keine schlechten Lehren gegeben.“ Aber 1. wenn Polykrates so gedacht hätte, dann hätte er doch überhaupt nicht aus antisthenischen Dialogen Anklagematerial gegen Sokrates entnehmen können, was G. doch zugibt, 2. brauchte Polykrates doch nicht Antisthenes' Zeugnis zum Beweis für die Schlechtigkeit des Alkibiades, die ihm historisch-politisch feststand, sondern für seine Schülerschaft bei Sokrates, und daß diese fiktiv sein konnte, zeigt Isokrates, der sie bestreitet. Immerhin hätte ich vielleicht deutlicher sagen können, daß Polykrates und Xenophon mit dem Sokrateskult natürlich auch Sokrates angreifen und verteidigen; doch begreift sich's, daß ich statt des Selbstverständlichen und

[4]) G. selbst setzt sie etwa 15 Jahre nach Sokrates Tode (Wiener Stud. XXVI S. 193).

entgegen dem bisher allgemein Angenommenen wesentlich das Neue hervorhob: daß ihr Sokrates nach dem Einzelmaterial wesentlich der kynische ist. G. aber, mehr an meine persönliche Charakteristik und Belehrung als an die Belehrung der Leser denkend, geht über das Neue stets mehr oder minder rasch hinweg und wendet allen Eifer darauf, es zu beschneiden mit der Schere des Alten.

Antisthenes und Xenophon.

So gibt er mir wiederum den kynischen Einfluß auf Xenophon zu, aber wiederum nicht in dem von mir angenommenen Maße. Er findet es höchst auffallend, daß ich manches aus Xenophon und zugleich aus Antisthenes erkläre. Aber begreift er denn nicht, daß es so sein muß, daß der Einfluß erst dadurch glaubhaft wird, wenn Xenophons Praxis und kynische Theorie sich entgegenkamen, wenn Xenophon willig folgte, weil er seine Neigung und Erfahrung spiegeln konnte in der kynischen Theorie? Hätte ich jedes Einzelne entweder nur aus Xenophon oder nur aus dem Kyniker erklärt, dann wäre der kynische Einfluß als fremder äußerlicher Zusatz und damit als völliges Rätsel erschienen. Plausibel wird er erst, wenn ich zeigen konnte, wie sie ineinanderschlagen, wie der Kyniker xenophontischen Tendenzen prinzipielles Bewußtsein, theoretischen Ansatz, Konsequenz und Pointierung verschafft. Der Xenophon, den G. zugibt, der „an einigen Stellen von Antisthenes abhängig ist“, ja „ziemlich zahlreiche einzelne Entlehnungen“ macht, bleibt mir ein Rätsel. Hier handelt es sich doch um ein gewisses Folgen in der Lebensanschauung, und ein Xenophon ist kein Gelehrter, der um einiger Stellen, um einzelner Entlehnungen willen einen Autor benützt. Ist es denn aber so merkwürdig, „prinzipieller Bedenken“ wert, daß der theoretisierende Praktiker und der praktische Theoretiker unter den Sokratikern sich fanden? Haben sich die Römer nicht in den Stoikern gefunden? Aber es ist für mich das eigentliche Verhängnis an G.s Besprechung, der letzte Grund unserer Differenz, daß er in Antisthenes zu sehr das Vorspiel diogenischer Bettelanekdoten und zu wenig den Vater der Stoa sieht.

G. wirft die methodologische Frage auf: „Dürfen wir auch

solches, das uns anderweitig als kynisch nicht bezeugt ist, dem Antisthenes zuschreiben, weil es bei Xenophon vorkommt?“ So allgemein gestellt werde ich die Frage natürlich verneinen; G. aber behauptet, ich hätte sie theoretisch bejaht, und beruft sich auf eine Stelle, die 1. von Erweiterungen des antisthenischen Materials gerade nur aus anderweitigen Quellen (nicht aus Xenophon) redet und die 2. solche Erweiterungen nur als „Ergänzung“ eines sicheren kynischen „Torsos“ zuläßt. Und solche Erweiterung fordert ja auch G. geradezu. Wie aber kann er mir das Prinzip zuschreiben, „einen Gedanken bloß deshalb, weil er bei Xenophon steht, dem Antisthenes zuzuschreiben“? Habe ich ihm etwa den Inhalt der Schriften de re equestri oder de vectigalibus zugeschrieben? Vielmehr zeigte ich, wie Xenophon nicht nur oft genug seine Weisheit in kynische Motive einmischt, sondern wie bisweilen sogar sein Irrationalismus gegen den kynischen Doktrinarismus revoltiert (vgl. nam. S. 611 ff.). Andere xenophontische Stellen habe ich immer zu den Memorabilien verglichen, schon um zu zeigen, wie hier die Gedanken meist sekundär erscheinen gegenüber jenen andern sicher nicht treusokratischen Schriften. Niemals aber habe ich allein aus xenophontischen Stellen ohne (z. T. frühere) kynische Hinweise auf Antisthenes geschlossen. Die Beispiele, die G. dafür S. 255 f. beibringt, zeigen sämtlich bei genauerem Nachlesen das Gegenteil. Um nur sein letztes und stärkstes zu nennen. Ich zeige S. 907 f., wie Stellen aus drei xenophontischen Schriften zweifellos parallel und sich ergänzend auf eine gemeinsame Vorlage hinweisen. Den Kynismus aber dieser Vorlage erschließe ich erst nachher aus zahlreichen, nicht xenophontischen, sondern ausdrücklich kynischen Zeugnissen. Doch das sagt G. nicht, sondern er eifert sogleich gegen das „unstatthafte Verfahren“, bloß aus xenophontischen Stellen auf Antisthenes zu schließen. Unstatthaft ist hier nur die Kritik, die solches — phantasiert.

(Schluß folgt.)

II.

Die *δαίμων* des Parmenides.

Von

Otto Gilbert.

Für das Verständnis des Parmenideischen Lehrgedichts ist es von großer Bedeutung, über das Wesen der δαίμων sich klar zu werden, die der Dichter-Philosoph zum Mittel- bzw. Ausgangspunkte seiner Dichtung macht. Diels — und mit ihm stimmen wohl alle, die sich eingehender mit Parmenides beschäftigt haben, überein — sieht in der δαίμων des Prooemium eine andere, als die ist, welche fr. 12, 3 πάντα κυβερνᾷ: diese Ansicht ist hier zunächst einer eingehenden Prüfung zu unterziehen. Ich zitiere dabei nach Diels' Ausgaben: Des Parmenides Lehrgedicht, Berlin 1899; und: Die Fragmente der Vorsokratiker, Berlin 1903, S. 117ff.

Theophrast bei Aetius II, 7, 1 bezeichnet die Göttin (auf den Wortlaut im einzelnen ist zurückzukommen) als Ursache πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως und benennt sie zugleich als δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληροῦχον (so hdschr.), Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην. Für das sinnlose κληροῦχον hat schon Fülleborn (die Fragmente des Parmenides in seinen Beiträgen z. Gesch. d. Philos. VI, Züllichau 1795) aus dem Prooemium (fr. 1, 14) das richtige κληδοῦχον hergestellt. Diese Charakteristik der Göttin als Δίκη, Ἀνάγκη und κληδοῦχος — wie sie das Prooemium benennt — und zugleich als κυβερνῆτις entsprechend den Worten ἣ πάντα κυβερνᾷ in fr. 12, 3 schließt jeden Zweifel aus, daß Theophrast tatsächlich die im Prooemium auftretende δαίμων und die in fr. 12, 3 scheinbar von jener unabhängig genannte δαίμων als identisch angesehen hat. Überhaupt aber ist zu sagen, daß die Worte des Theophrast, die alle γένεσις und

κίνησις wie das κυβερνᾶν πάντα auf eine und dieselbe δαίμων zurückführen, schließen lassen, daß Theophrast überhaupt nur eine göttliche Persönlichkeit als das Weltprinzip schlechthin im Sinne des Parmenides aufgestellt und anerkannt hat. Dieser Schluß findet in anderen Zeugnissen seine Bestätigung. Simplicius, der ebenso wie Theophrast ein Exemplar des Parmenideischen Gedichts in Händen hatte, sagt im Kommentar zu Aristoteles' Physik 34, 15 Diels ausdrücklich: ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος (Παρμενίδης) μὲν ἓν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν: er betont also bestimmt die Einheit dieses göttlichen Prinzips, und daraus erklärt sich, daß er auch sonst von der δαίμων schlechthin spricht, eben weil nur eine δαίμων überhaupt bei Parmenides tätig erschien. Diesen beiden Zeugnissen, die bestimmt die Einheit der δαίμων betonen, tritt noch ein weiteres in der Angabe des Theophrast bei Aetius I, 25, 3 hinzu, wo die Ansicht des Parmenides über die ἀνάγκη folgendermaßen wiedergegeben wird: πάντα κατ' ἀνάγκην· τὴν αὐτὴν δὲ εἶναι εἱμαρμένην καὶ δίκην καὶ πρόνοιαν καὶ κοσμοποιόν. Es wird hier also alles Geschehen, welches sich auf die Bildung und Gestaltung des Kosmos bezieht, auf ein Prinzip zurückgeführt, und dieses Prinzip, die ἀνάγκη, kennen wir aus Parmenides' eigenen Worten zugleich als die δαίμων, wie sie im Prooemium erscheint. Auch hier also wird bestimmt die Einheit dieser weltbildenden Macht hervorgehoben. Und diese Einheit der δαίμων bestätigt, wie mir scheint, Parmenides selbst. Denn wenn, wie das Prooemium schildert, Nacht und Tag, d. h. Dunkel und Licht, nur auf Erlaubnis oder Geheiß der δαίμων, die hier als Δίκη charakterisiert wird, ihres Amtes walten dürfen, so erscheint die δαίμων doch tatsächlich zugleich als diejenige ἣ πάντα κυβερνᾷ, und es liegt eben darin ausgedrückt, daß diese letztere keine andere ist, als eben jene Δίκη oder Ἀνάγκη. Würde es schon an und für sich unmöglich sein, die Geschäfte und Befugnisse zweier δαίμονες gegeneinander abzugrenzen, so fordert speziell die Lehre des Parmenides von dem ἓν τὸ ὄν geradezu die Einheit einer solchen göttlichen Urkraft in der einen δαίμων. Wollten wir in einer solchen grundlegenden Frage Irrtümer des Theophrast sowohl wie des Simplicius, unserer beiden gewichtigsten Zeugen,

annehmen, so könnten wir nur überhaupt auf jeden Versuch, die Lehrmeinungen der alten Philosophen wieder herzustellen, verzichten.

Wo haben wir nun den Sitz dieser einen δαίμων, die in ihren Hauptzügen als Δίκη, Ἀνάγκη und κυβερνῆτις charakterisiert wird, anzunehmen? Hierfür ist die Angabe des Simplicius a. O. 34, 15 entscheidend, der den nicht ganz klaren Ausdruck des Parmenides fr. 12, 3 ἐν μέσῳ τούτων näher und bestimmter definiert als ἐν μέσῳ πάντων.

Parmenides läßt sein πῦρ und sein σκότος in einer Zahl von gesonderten στεφάναι um ein Zentrum sich legen und bewegen, die demnach als konzentrische Kreise in immer engeren Grenzen den Mittelpunkt der Welt umschließen. (Denn daß Bergers Auffassung dieser στεφάναι als himmlischer und irdischer Zonen in den Berichten der sächs. Ges. d. Wiss. phil. hist. Cl. 46, 1894 unmöglich, hat Diels in seinem Kommentar zu fr. 12 erwiesen.) Weshalb Susemihl Philologus 58, 205ff. und andere von „Kronen" sprechen, weiß ich nicht; die στεφάνη als „Krone" hat sich erst sekundär aus der στεφάνη als „Kranz" entwickelt; und daß Parmenides in seinen στεφάναι an „Kränze" denkt, ist zweifellos. Denn ein Kranz legt sich stets um einen Gegenstand. So bezeichnet Homer mit den Worten στεφάνη, στέφανος, στεφανόω stets einen Mittelpunkt, um den sich ein kreisartiges Gebilde legt, und Hesiod sagt theog. 567, 578 von στέφανοι und στεφάναι (er identifiziert beide Ausdrücke): ἀμφὶ δέ οἱ στεφάνην χρυσέην κεφαλῆφιν ἔθηκε. So ist denn auch stets von Dichtern und Prosaikern in bezug auf στεφάναι von einem περιθεῖναι oder ἀμφιτιθέναι usw. die Rede, eben weil bei dem Bilde von dem „Kranze" immer in Gedanken der Mittelpunkt sich aufdrängt, um den sich der Kranz legt. Daß das Zentrum, welches von den στεφάναι des Parmenides umkreist wird, die Erde ist, deren Kugelgestalt (Diog. Laert. 9, 21) Parmenides zuerst gelehrt hat, kann nicht bezweifelt werden: hier also gilt es den Sitz der δαίμων näher zu bestimmen. Sollten sich die στεφάναι in wirklichen konzentrischen Kreisen um die Erdkugel legen, so mußte sich, uns unsichtbar, unterhalb der Erde ein ebenso großer Raum ausdehnen, wie derselbe oberhalb der Erde, allen sichtbar, sich von der als fester Körper gedachten

Himmelswölbung bis zur Oberfläche der Erde ausdehnt. Diese Lehre von der gleichförmigen Raumausdehnung oberhalb wie unterhalb der Erde findet sich schon bei Homer und Hesiod. Denn wenn Zeus Θ 16 sagt:

τόσσον ἔνερθ' Ἀΐδεω ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης,

so ist damit ausgesprochen, daß die Erde mit dem ihr unmittelbar verbundenen Hades genau in der Mitte des Weltenraums schwebt, welcher letztere zur Hälfte über, zur Hälfte unter der Erde ist. Und dasselbe, aber mit einem Versuche genauerer Maßbestimmungen der Entfernungen, sagt Hesiod theog. 720ff.:

τόσσον ἔνερθ' ὑπὸ γῆς, ὅσον οὐρανός ἐστ' ἀπὸ γαίης·
ἶσον γάρ τ' ἀπὸ γῆς ἐς Τάρταρον ἠερόεντα.
ἐννέα γὰρ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
οὐρανόθεν κατιὼν δεκάτῃ ἐς γαῖαν ἵκοιτο·
ἐννέα δ' αὖ νύκτας τε καὶ ἤματα χάλκεος ἄκμων
ἐκ γαίης κατιὼν δεκάτῃ ἐς Τάρταρ' ἵκοιτο.

Wie also die στεφάναι von Licht und Dunkel die obere Erde in parallelen, sich übereinander legenden Kreisen umschließen, so haben sie auch unter der Erde genügenden Raum, ihre Sphären oder Bahnen in gleichbleibenden Entfernungen voneinander fortzusetzen und so die Erdkugel in ihrem gesamten Runde zu umschließen. Im Mittelpunkte aller dieser Bahnen hat die δαίμων des Parmenides ihren Sitz: sie ist also mit der Erde selbst unmittelbar verbunden.

Um hier die Idee, von der sich Parmenides bestimmen läßt, zu erkennen, müssen wir die πύλαι betrachten, mit denen die δαίμων gleichfalls verbunden erscheint. Diels setzt dieses Tor an den Himmel, aber hier ist kein Platz für dasselbe. Man muß doch annehmen, daß die Wege von Nacht und Tag, Νυκτός τε καὶ Ἤματος κέλευθοι, fr. 1, 11, in bestimmt voneinander geschiedenen Bahnen liefen: und sind die στεφάναι überhaupt nur als solche selbständige, bestimmt gegeneinander abgegrenzte Sphären zu verstehen, so muß dieses ganz besonders von den Bahnen von Tag und Nacht gelten, in denen die gegensätzlichen Prinzipe von Licht und Dunkel einen signifikanten Ausdruck finden. Nicht die leiseste

Andeutung läßt erkennen, daß zwischen diesen στεφάναι oder Sphären am Himmel irgendeine Verbindung besteht, oder daß die eine in die andere daselbst ineinander übergeht. Eine Vereinigung dieser Bahnen von Licht und Dunkel oder Tag und Nacht könnte man sich nur am Ausgangspunkte dieser Wege denken: am Himmel selbst müssen sie räumlich durchaus voneinander geschieden laufen.

Diels findet das mit banausischer Peinlichkeit geschilderte Tor auffallend, da dieselbe zu der Wichtigkeit des Gegenstandes in keinem rechten Verhältnisse stehe. Aber gerade diese genaue Schilderung des Tors weist darauf hin, daß es sich hier nicht um ein gewöhnliches Tor der Phantasie, sondern um das Tor handelt, welches in Religion, Mythus und Kult seit langem eine bedeutsame Stelle einnahm. Diels hat gezeigt, wie sehr Parmenides in vielen Einzelheiten seines Gedichts von Hesiod abhängig ist: die merkwürdigste und signifikanteste Übereinstimmung mit Hesiodschen Vorstellungen bietet aber dieses Tor. Denn das von Parmenides so genau geschilderte Tor ist kein anderes als das unheimliche und furchtbare Tor der Unterwelt, wie es Hesiod beschreibt. Die Worte des Parmenides fr. 1, 11

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων

entsprechen inhaltlich genau denen des Hesiod theog. 748ff., wo von den πύλαι die Rede ist

ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἆσσον ἰοῦσαι
ἀλλήλας προς έειπον, ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδόν,
χάλκεον. ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται ἡ δὲ θύραζε ἔρχεται.

Von diesem Tore heißt es 732 πύλας δ' ἐπέθηκε Ποσειδέων χαλκείας; es ist 741 der einzige Ein- bzw. Ausgang der Unterwelt, bewacht von den hundertarmigen Riesen und dem κύων νηλεής. Und daß diese Vorstellung von dem unheimlichen, gewaltigen Tore, welches Oberwelt und Unterwelt voneinander trennt, eine alte, fest im Volksglauben wurzelnde ist, zeigt Homer, der auch seinerseits schon Θ 15 sagt

ἔνθα σιδήρειαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός.

Wenn Parmenides in der Schilderung aller Einzelheiten dieses Tors und seines Verschlusses den Fortschritten einer ausgebildeten Technik

Rechnung trägt, so ist das nicht auffallend: er zeigt damit nur, daß für ihn und sein Publikum die Vorstellung von der Unterwelt und dem dieselbe abschließenden Tore noch dieselbe war oder wenigstens fingiert wurde, wie sie bei Homer und Hesiod uns entgegentritt.

Wir müssen aber bei der Betrachtung dieses Tors noch einen Augenblick verweilen, da dasselbe uns allein zum vollen Verständnis der Situation führt, in die uns Parmenides mit seiner Vision versetzt. Den Eingang zur Unterwelt hat Mythus und Kult mit allen Schauern der Phantasie umgeben, und es sind eine Reihe einzelner Vorstellungen und Bilder, die, zunächst gesondert entstanden, später aneinander gereiht werden, auch wenn sie sich untereinander widersprechen. So hat Hesiod verschiedene Einzelmythen zusammengehäuft, die, jede für sich betrachtet, von Bedeutung sind, in ihrer Vereinigung nur Unklarheiten schaffen. Wenn Flach in seinem System der Hesiodschen Kosmogonie, Leipzig 1874, S. 115—125, glaubt, die einzelnen Punkte der Unterwelt planmäßig fixieren zu können, so fehlt dafür jede reale Grundlage. Richtig ist nur, daß es zwei verschiedene Auffassungen der Unterwelt gibt, deren eine sie im Westen sucht, während die andere sie in die Tiefe der Erde setzt. Und dem entsprechen auch die Tore der Unterwelt. In den Westen weist die Νέκυια der Odyssee: mit sinkender Sonne gelangt Odysseus λ 12ff. an den äußersten Rand der Erde und sucht hier die Verbindung mit dem Schattenreiche; hier ω 11ff. sind die Ἠελίοιο πύλαι, welche die Seelen der Gestorbenen passieren müssen. Die ganze Westküste Griechenlands, namentlich die Namen der Städte Pylos, bezeugen in Namen, Mythen und Kultgebräuchen die Macht der Idee, welche in dem abendlichen Verschwinden der Sonne, wie der Lichtmächte überhaupt, ein Hinabsteigen, eine κάθοδος überhaupt erkennen, der dann im Osten eine ἄνοδος entsprechen muß. Für die Herrschaft dieser Vorstellungen ist die Abhandlung des Porphyrius de antro nympharum wichtig, die aber auch speziell für die Auffassung des Parmenides eine interessante Notiz bietet. Porphyrius behauptet hier nämlich 23, daß Parmenides in seinem Gedichte von zwei Toren gesprochen habe. Diels legt dieser Notiz offenbar

kein Gewicht bei, da er sie, soweit ich sehe, überhaupt nicht erwähnt: aber wir können sie ohne weiteres nicht von der Hand weisen. Denn da Porphyrius, dessen Gelehrsamkeit ebenso groß ist wie seine Ehrlichkeit und Zuverlässigkeit unantastbar (vgl. Zeller, Gesch. d. gr. Philos. 2, 2, 4. Aufl. 1903, 689 ff.), eine φιλόσοφος ἱστορία geschrieben hat, welche die Entwicklung der Philosophie bis auf Plato herabführte, so dürfen wir auch annehmen, daß er die Schriften der älteren Philosophen selbst in Händen gehabt hat. In Rom, dem Mittelpunkte der Welt, mußten ihm dieselben zugänglich sein. Und wenn sich Simplicius auch a. O. 116, 6 in den Worten Πορφύριος δὲ καὶ αὐτὸς τὸ μὲν ἐκ τῶν Παρμενιδείων ἐπῶν ὡς οἶμαι, τὰ δὲ ἐκ τῶν Ἀριστοτέλους καὶ ὧν ἄν τις πιθανῶς ἐκθέσθαι τὴν Παρμενίδου δόξαν βουλόμενος εἴποι γράφει vorsichtig ausdrückt, so dürfen wir doch zuversichtlich annehmen, daß Porphyrius tatsächlich die Originalschrift des Parmenides ebenso wie die des Zeno in Händen gehabt hat. Daß Porphyrius einmal bei Simplicius a. O. 139, 44 ff. die Lehren des Parmenides und Zeno miteinander verwechselt, ist allerdings auffallend, wird sich aber, wie Zeller in seiner Gesch. d. gr. Philos. 5. Aufl. 595 Anm. mit Recht annimmt, daraus erklären, daß er die Originalschriften nur zeitweilig, geliehen, besaß und später, in Ermangelung derselben, an der betreffenden Stelle von dem Referate des Aristoteles φυσ. A 3 sich leiten ließ, welches er falsch verstand. Jedenfalls dürfen wir mit Sicherheit annehmen, daß Porphyrius sich über den Inhalt des Parmenideischen Gedichts vollkommen orientiert hatte, und wenn er daher von zwei Toren spricht, die Parmenides erwähne, so ist das auf alle Fälle bedeutsam. Porphyrius erwähnt diese Angabe des Parmenides im Zusammenhange seiner Untersuchung über die Bedeutung von Höhlen und Erdspalten in Mythus und Kult. In Anknüpfung an die δύω θύραι im ἄντρον νυμφάων ν 102—112 deutet er diese sowie die δύο χάσματα oder στόμια Platos resp. 10, 13, p. 614 B ff. und anderes (vgl. auch die beiden ὁδώ im Georgias 79, p. 524 A) als Eingang in die Unterwelt und als Ausgang derselben. Wenn in solchem Zusammenhange Porphyrius sagt: τῶν δύω πυλῶν τούτων μεμνῆσθαι καὶ Παρμενίδην ἐν τῷ φυσικῷ (leider folgt darauf eine Lücke), so ist der Schluß berechtigt, daß

Porphyrius oder sein Gewährsmann die Vision des Dichters als eine Höllenfahrt und nicht als eine Himmelfahrt, wie allgemein angenommen wird, verstanden hat.

Sehen wir uns darauf die Worte des Parmenides selbst an, so werden wir diesen Schluß durchaus bestätigt sehen.

Nach Diels' Auffassung fährt Parmenides, von den Heliaden geleitet, ins Reich des Lichts: mir scheint gerade das Gegenteil davon stattzufinden. Allerdings kann der von den Heliaden geleitete Wagen nur ein solcher des Lichts sein: er ist der Sonnenwagen selbst, der bei Homer — wohl zufällig, da die Eos ψ 244ff. schon zu Wagen erscheint — zwar noch nicht vorkommt, aber schon in den Hymnen Merc. 68f.,; Cer. 63; 88f.; Hel. 9 ganz bekannt ist. Aber dieser Sonnenwagen fährt, wie die Schilderung des Parmenides evident erweist, eine lange Zeit im Dunkel, in der Nacht, und das kann nur von seiner Fahrt durch den Tartarus verstanden werden. Mit Recht betont Diels, daß die Verse fr. 1, 5f. auf eine lange Fahrt schließen lassen: wenn es aber dann 1, 8ff. am Schluß derselben heißt, daß sie sich nun anschicken, unter Verlassen des Hauses der Nacht und unter Abwerfen ihres Schleiers den Wagen zum Licht zu geleiten, so wird damit doch bestimmt zum Ausdruck gebracht, daß sie bis dahin im Hause der Nacht zugebracht haben. Es ist bekannt, daß gerade die Frage, wo die Sonne des Nachts sich aufhalte, die Geister und Herzen jener Zeit bewegt und beschäftigt hat. Die Vorstellung von dem undurchdringlichen Dunkel, von dem man die unter der Erde befindlichen Weltenräume sich erfüllt dachte, schien eine Anwesenheit der Sonne nachts daselbst auszuschließen. So ließ man die Sonne abends in den Okeanos niedersteigen und auf demselben nachts im Boote zu ihrer östlichen Aufgangsstätte zurückkehren; noch Anaximenes bekämpft die Ansicht, daß die Sonne ὑπὸ γῆν sich bewegt, sondern ließ sie hinter den hohen Gebirgen des Nordens verdeckt nach Osten heimkehren. Aber schon homerisch kommt, wenn auch nur vereinzelt (κ 191 ἠέλιος εἶσ' ὑπὸ γαῖαν), die Vorstellung von dem nachts unter der Erde befindlichen Helios vor. Parmenides weiß diese Vorstellung mit der andern von dem undurchdringlichen Dunkel des Tartarus in der Weise auszugleichen, daß das Sonnenlicht sich

verschleiert. Denn das ist doch klar, daß, wenn die Heliaden auf ihrer langen Fahrt ihre Häupter verhüllen, damit ausgedrückt werden soll, daß sie ihr Licht verbergen. So bleiben sie, trotzdem sie Lichtmächte sind und trotzdem der von ihnen geleitete Sonnenwagen von Natur das Licht trägt und enthält, im Dunkel, in den δώματα Νυκτός.

Um die Situation, die der Dichter schildert, zu verstehen, muß man den Wortlaut der Verse selbst im einzelnen prüfen, und ich setze daher fr. 1, 6—10 her:

ἄξων δ' ἐν χνοίῃσιν ⟨ἵει⟩ σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοίατο πέμπειν
Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
εἰς φάος, ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.

Vor allem ist hier die iterative Form der Rede ὅτε σπερχοίατο πέμπειν wichtig: die lange Fahrt, die in V. 6f. angedeutet wird, erscheint hier als eine sich oft wiederholende: es ist eben die täglich wiederkehrende Fahrt des Sonnenwagens, der nächtlich den Tartarus durchfährt und sich dann morgens anschickt zur Oberwelt, εἰς φάος, wieder zurückzukehren. Es ist aber wohl zu beachten, daß hier keineswegs schon die Tatsache selbst berichtet wird, daß die Ηλιάδες κοῦραι εἰς φάος heimkehren: es ist nur von ihrer Absicht, ihrem Wunsche, ihrem Streben die Rede (ὅτε σπερχοίατο). Noch sind sie in den δώματα Νυκτός, noch haben sie die Schleier nicht von ihren Häuptern getan: sie begehren aber danach. Wenn von Wilamowitz Hermes 34, 203 aus der iterativen Form schließt, daß Parmenides selbst schon öfter die Fahrt gemacht hat, so übersieht er, daß hier ausschließlich von den Ἡλιάδες κοῦραι die Rede ist. Auch weist nicht das leiseste Anzeichen darauf hin, daß die Lehre, welche die Dike dem Dichter offenbart, auch nur in einem kleinen Teile diesem schon bekannt ist: die Offenbarung ist eine erste und einmalige. Nur die Heliaden also machen die Fahrt wiederholt, stetig: Parmenides selbst läßt sich in seiner Vision nur dieses eine Mal mit hinabtragen.

Nachdem Parmenides so die lange Fahrt in den δώματα νυκτός, die als eine stetig sich wiederholende der Ἡλιάδες κοῦραι charakteri-

siert wird, sowie das Ende der Fahrt und das Streben der Sonnenjungfrauen, nun wieder zum Lichte zurückzukehren, geschildert hat, fährt er fort V. 11:

ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἤματός εἰσι κελεύθων

und schließt V. 14:

τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κλῇδας ἀμοιβούς.

Ist vorher gesagt, daß die Heliaden in den δώματα Νυκτός sind und daß sie zum Lichte (εἰς φάος) begehren, so ist doch klar, daß dieses Tor eben das Reich der Finsternis, der Nacht von dem des Lichts trennt und daß die Heliaden von der Dike begehren, daß sie ihnen das Tor aufschließt, damit sie zum Licht gelangen. Nach Diels beginnt das Lichtreich der Dike hinter dem Tore: es müßten dann die Heliaden ihre Bitten und Schmeichelworte durch die verschlossene ungeheure Türfüllung der Dike zuschreien. Eine solche Situation scheint mir unmöglich. Die Worte 15f.:

τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
πεῖσαν ἐπιφραδέως

lassen meiner Ansicht nach nur die Deutung zu, daß die Heliaden sich in unmittelbarer Gegenwart der Dike befinden. Die eben zitierten Worte selbst erinnern an die Worte des Hermes im Demeter-Hymnus 336 (μαλακοῖσι παραιφάμενος ἐπέεσσιν), die dieser dem Hades sagt, um von ihm die Rückkehr der Persephone ἐς φάος zu erbitten. Die Situation hier entspricht durchaus der Situation dort: auch hier ist aber Hermes im Hades und nicht durch das Tor von dem Beherrscher der Unterwelt getrennt. Vgl. dazu auch Hesiod th. 90 μαλακοῖσι παραιφάμενοι ἐπέεσσιν.

Nachdem der Dichter sodann in V. 16—20 eine genauere Schilderung des Tors gegeben hat, welches, wenn geschlossen, der Fahrt des Sonnenwagens sich in den Weg stellt, fährt er fort V. 20f.:

τῇ ῥα δι᾽ αὐτῶν
ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ᾽ ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους:

die Bitten der Heliaden haben Erfolg; Dike schließt ihnen das Tor auf, und sie können nun den Sonnenwagen aus der Nacht des Tartarus und der Unterwelt zur Oberwelt geleiten.

Die Vision des Parmenides haben wir also als eine Höllenfahrt aufzufassen, über die im einzelnen zu vergleichen ist Rohde, Psyche (1894), S. 45ff. Mit dem Sonnenwagen denkt sich der Dichter abends in den Tartarus einfahrend, und wenn Porphyrius von einem zweiten Tore gesprochen hat, so ist als ein solches eben hier im Westen das Sonnentor, die Ἠελίοιο πύλαι ω 12, das Tor der κάθοδος, zu verstehen, das er passiert, um nach langer nächtlicher Fahrt zu den πύλαι der ἄνοδος zu gelangen. Mit diesem zweiten Tore ist die eigentliche Wohnung der Dike, welche die Schlüssel zu demselben besitzt, eng verbunden. Nach Öffnung des Tors fahren die Heliaden mit dem Sonnenwagen aufwärts zur Oberwelt: Parmenides aber bleibt im Hause der Dike, um von ihr die Geheimnisse der Welt sich mitteilen zu lassen. Von V. 6—21 ist daher nur von den Heliaden die Rede, die der Dichter mit den schon angeführten Worten τῇ ῥα δι' αὐτῶν ἰθὺς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἅρμα καὶ ἵππους ihre Fahrt fortsetzen läßt; erst V. 22 wendet der Dichter den eigenen Erlebnissen sich wieder zu. Die Worte καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο erscheinen deshalb geradezu im Gegensatz zum vorhergehenden: die Heliaden setzen ihre Fahrt fort, Parmenides bleibt bei der Göttin, die ihn freundlich aufnimmt und ihm ihre Offenbarungen nicht vorenthält.

Wenn hier Dike durchaus mit der Erde und der Unterwelt verbunden wird, so scheint dem die Tatsache zu widersprechen, daß sie als πάρεδρος des Zeus, wie sie z. B. der orphische Hymnus 61 schildert, gleichsam von selbst in den Himmel als ihre Wohnung weist. Und da schon die Ilias E 749f., Θ 393, 411 das Tor des Himmels bzw. des Olymps kennt, welches der Obhut der Horen anvertraut ist (vgl. dazu namentlich Dieterich, Abraxas 95 f.), so scheint die Dike vom Himmel unzertrennlich, und Diels hat doch recht, wenn er die Dike als „lichte Tagesgöttin“, als „Priesterin des Lichttempels“ faßt. Aber so einfach liegt die Sache doch nicht. Bei Hesiod erscheint Dike Opp. 223 ἠέρα ἑσσαμένη und wendet sich nur, wenn sie von den Menschen verletzt wird, hilfesuchend zu Zeus, 256ff. Sie ist theog. 901 Tochter der Themis, die nach Aeschyl. Prom. 209 nur eine andere Namensform der Gaea ist; Heraklit ließ Plut. exil. 11, p. 604 A die Erinyen, die Töchter der

Nacht, oder die Λύτται Is. et Os. 48, p. 370 D Helferinnen der Dike sein, die auch sonst Aesch. Eum. 511 ff. mit den Erinyen verbunden wird. Sophokles Antig. 451 nennt sie geradezu ξύνοικος τῶν κάτω θεῶν, und als strafende Unterweltgöttin erscheint sie oft Aesch. Choeph. 935 ff. (ποινή, daher Orph. fr. 125 und Parmenides fr. 1, 14 πολύποινος); Eurip. Med. 1390 usw. In orphischen Vorstellungen (vgl. fr. 109, 110 Abel) ist sie mit dem ἄντρον τῆς Νυκτός verbunden, und namentlich erscheint die von Stobaeus I, 3, 52, p. 62 Wachsm. wiedergegebene Tradition interessant, wonach sie als δίκη τιμωρὸς τῶν ἐπὶ γῆς ἁμαρτανόντων in der Mitte der Welt sitzt: man kann hier in der δαίμων μεγίστη ἐν μέσῳ τοῦ παντός εἰλουμένη geradezu die δαίμων ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένη des Parmenides wiedererkennen. Im allgemeinen vgl. hierzu noch Roscher, Philologus 47, 703 ff. und über Darstellungen der Dike auf Unterweltsvasen Waser in Wissowas Realenc. V, 1, 578. Man erkennt also aus dem Gesagten, daß Parmenides' Verbindung der Dike mit Erde, Nacht und Unterwelt durchaus nicht aus dem Rahmen der herrschenden Vorstellungen herausfällt.

Mit dieser seiner einheitlichen δαίμων verbindet Parmenides eine Reihe anderer Namen und Vorstellungen, die uns noch einen Augenblick beschäftigen mögen.

Im allgemeinen ist zu sagen, daß die unabhängig von der Dike und scheinbar als selbständige Persönlichkeiten genannten Ἀνάγκη, Μοῖρα usw. in Wirklichkeit nur andere Namen, Erscheinungsformen, Hypostasen, oder wie man sie bezeichnen will, der einen Δίκη oder δαίμων sind. So läßt Parmenides die Dike selbst von einer μοῖρα fr. 1, 26; 8, 37; ἀνάγκη 7, 16; 10, 6; namentlich 8, 30 als κρατερὴ Ἀνάγκη sprechen; in Wirklichkeit ist es Δίκη selbst, die in diesen Begriffen wieder erscheint. Es kann deshalb auch nicht auffallen, wenn Dike fr. 12, 3 von der δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ scheinbar als von einer dritten Person spricht, während sie in Wirklichkeit wieder sich selbst meint. Auch wenn 1, 28 von θέμις τε δίκη τε; 8, 32 abgeblaßt von θέμις die Rede ist, ist immer die eine weltbeherrschende Macht gemeint. Interessant ist, daß uns Theodoret die Bestätigung bietet, daß Parmenides tatsächlich von der δαίμων schlechthin (also mit Ausschluß anderer δαίμονες)

gesprochen hat, wie er ja auch fr. 1, 3 schon von der ὁδὸς δαίμονος spricht. Theodoret nämlich, der oft genauer an Aetius sich hält als Stobaeus und Pseudo-Plutarch, sagt 6, 13 ὁ δὲ Παρμενίδης τὴν ἀνάγκην καὶ δαίμονα κέκληκε καὶ Δίκην καὶ Πρόνοιαν, so haben die besten Handschriften (vgl. die Ausgabe von Raeder 1904 zu der Stelle p. 153): die Ἀνάγκη bzw. Δίκη war also dem Parmenides die δαίμων schlechthin. Auch Theodoret bezeichnet ebenso wie Plutarch und Stobaeus die göttliche Macht als πρόνοια, die dann auch mit Recht zugleich als κοσμοποιός wie als κυβερνῆτις erscheint, worüber schon oben. Als εἱμαρμένη endlich hat auch Heraklit, Aetius I, 7, 22, seine im Feuer schöpferische göttliche Macht bezeichnet. Wenn Aetius sie II, 7, 1 als κινήσεως καὶ γενέσεως (αἰτία), Simplicius 34, 14 als πάσης γενέσεως αἰτία bezeichnet, so stimmt damit Plato überein. der sie sympos. 6, p. 178 B (Παρμενίδης δὲ τὴν Γένεσιν λέγει) ganz allgemein als ἡ γένεσις bezeichnet; während Aristoteles μεταφ. A 4, 984^b 26 sie als τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν charakterisiert. Parmenides selbst sagt fr. 12, 4ff. von der δαίμων ἣ πάντα κυβερνᾷ

πάντα γὰρ ⟨ἣ⟩ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
πέμπους' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις

ἄρσεν θηλυτέρῳ, wonach sie also ganz als Aphrodite erscheint, die daher auch Simplic. 39, 18 den Eros erschafft. Wenn daher Plutarch amator. 13. p. 756 F diese göttliche Macht des Parmenides geradezu Aphrodite nennt (Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον), so ist es allerdings wahrscheinlich, daß Parmenides unter den verschiedenen Bezeichnungen jener δαίμων auch die der Aphrodite gebraucht hat, wie denn auch bei Parmenides selbst fr. 4, 4 Peitho in ihrem Gefolge erscheint. Noch viel plastischer würde diese Vorstellung zum Ausdruck kommen, wenn wir mit Meineke die Worte bei Hippolyt ref. 5, 8, p. 115, 76ff. (vgl. dazu die Bemerkung der editores Gottingenses)

αὐτὰρ ὑπ' αὐτήν ἐστιν ἀταρπιτὸς ὀκριόεσσα
κοίλη πηλώδης· ἣ δ' ἡγήσασθαι ἀρίστη
ἄλσος ἐς ἱμερόεν πολυτιμήτου Ἀφροδίτης

dem Parmenides geben dürfen, wozu auch Diels geneigt scheint. Es ist hier von den μυστήρια der Persephone die Rede, und Hippolyt

bemerkt dazu: περὶ ὧν μυστηρίων καὶ τῆς ὁδοῦ τῆς ἀγούσης ἐκεῖ, οὔσης πλατείας καὶ εὐρυχώρου καὶ φερούσης τοὺς ἀπολλυμένους ἐπὶ τὴν Περσεφόνην (folgt eine Lücke), καὶ ὁ ποιητὴς δέ φησιν, worauf die angeführten Verse folgten. Hier würde also die δαίμων ganz als Aphrodite und zugleich als Persephone erscheinen, und es ist bekannt, daß Aphrodite in Kult und Mythus tatsächlich als Lebens- und Todesgöttin auftritt. Wenn hier von dem Wege (ἀταρπιτός) die Rede ist, der schauerlich, lehmig, ein Hohlweg zum Hain der Aphrodite führt, so entspricht derselbe der ὁδός πολύφημος fr. 1, 2, auf der Parmenides seine beschwerliche Fahrt ausführt und die Dike 1, 27 als ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτός πάτου bezeichnet. Und daß Parmenides seine δαίμων tatsächlich eine Lebens- wie eine Todesmacht sein ließ, bezeugt wieder Simplicius 39, 18, der von der δαίμων sagt: καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλίν φησιν. Ob Simplicius sich hier an den Wortlaut des Parmenideischen Gedichts hält oder nur inhaltlich den Sinn wiedergibt, ist für uns gleichgültig: klar ist, daß Parmenides seiner δαίμων eine Gewalt über Leben und Tod gibt.

Aus alledem geht hervor, welche zentrale Bedeutung Parmenides seiner δαίμων beilegt. Sie ist die Schöpferin und Lenkerin aller Dinge, die Herrin über Leben und Tod; unter ihrem Zwange steht alles, was auf der Welt lebt und webt. Wenn Proclus (in Parmen. 643, 39 Cousin) sie einmal als νύμφη τις ὑψιπόλη bezeichnet, so hat er diese ihre zentrale Bedeutung völlig verkannt. Und wenn Medicus in den Philos. Abhandlungen, Max Heinze gewidmet (Berlin 1906), S. 137—146 den Parmenides in den Anfang der Philosophenreihe setzt, welche die Liebe als das entscheidende an die Spitze stellt, so ist das zwar nicht unrichtig, aber doch einseitig, da Parmenides in seiner δαίμων gleich dem schöpferischen Prinzip die ordnende und waltende Vorsehung, die unabwendbare Schicksalsmacht, die unerbittliche Todesgewalt zum Ausdruck bringt.

Der Auffassung und Erklärung des Zusammenhangs des Parmenideischen Gedichts, wie ich sie im vorstehenden gegeben habe, steht nun eine Angabe bei Aetius entgegen, die wir noch zu prüfen haben. Aetius spricht in dem Kapitel περὶ τάξεως τοῦ κόσμου über die στεφάναι des Parmenides. Seine Angabe (ein Auszug

aus Theophrasts eingehenderer Behandlung des Gegenstandes) ist uns in einer doppelten Version erhalten, einer kürzeren bei Ps.-Plutarch, einer längeren bei Stobaeus. Der Wortlaut der kürzeren, bei beiden gleichen Fassung ist folgender: Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν. In diesen Worten ist das Wesentliche gesagt, und Plutarch beschränkt sich deshalb auf sie. Stobaeus aber gibt mehr: nachdem er den Worten στερεὸν ὑπάρχειν noch die Bemerkung ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη hinzugefügt hat, womit er die früheren Worte τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ wieder aufnimmt und näher bestimmt, fährt er fort: καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν περὶ ὃν (so cod. Farnesinus, während der Parisinus περὶ ὧν hat) πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἁπάσαις τε καὶ πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἥντινα καὶ δαίμονα κυβερνῆτιν καὶ κληροῦχον (schon von Fülleborn in κληδοῦχον verbessert) ἐπονομάζει, δίκην τε καὶ ἀνάγκην. Offenbar ist in dem Satze τῶν δὲ συμμιγῶν usw. ein Substantiv ausgefallen, von dem κινήσεως καὶ γενέσεως abhängt: Davis im Kommentar zu Cic. de nat. deor. 1, 11 liest mit Beziehung auf Parmenides fr. 12, 4 für τε καὶ τοκέα, Wachsmuth αἰτίαν, Diels Vorsokr. 114, 37 ⟨ἀρχήν⟩ τε καί ⟨αἰτίαν⟩. Wenn so die Worte τῶν δὲ συμμιγῶν usw. verständlich werden, so bleibt dagegen der Satz καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν usw. unverständlich. Für das hdschr. ὃν oder ὧν hat Boeckh Heidelb. Jahrbb. 1808. 116ff. ὅ korrigiert, und man mag sich dabei beruhigen, die Worte selbst bleiben ohne Zusammenhang. Man hat diesen herzustellen gesucht, indem man aus dem vorhergehenden στερεὸν ὑπάρχειν und zu πυρώδης weiter στεφάνη ergänzt hat: aber eine solche gewaltsame Sinnhineintragung erscheint hier sehr hart. Nun ist es auffallend, daß die Worte τὸ μεσαίτατον πασῶν in bestimmtem Gegensatze zu den folgenden τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην stehen: die letzteren erscheinen geradezu wie eine Korrektur, eine Widerlegung der ersteren. Und als eine solche haben wir sie tatsächlich zu fassen. Hatte Parmenides fr. 12, 4 ἐν μέσῳ τούτων gesagt, was Simplicius richtig durch ἐν μέσῳ πάντων erklärt, so hat auch Aetius richtig τὸ μεσαίτατον πασῶν (auf στεφάναι bez.) gesagt, mit dem er die δαίμων in Verbindung bringt. Diese

seine Auffassung des Parmenideischen ἐν μέσῳ τούτων hat aber offenbar nicht die Billigung eines Lesers oder Schreibers gefunden, der die Worte ἐν μέσῳ τούτων auf die von Parmenides zwischen (μεταξύ) τὴν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ und τὴν ἐκ τοῦ πυκνοῦ (στεφάνην) angesetzten μικταί (στεφάναι) beziehen zu müssen glaubte. Er hat deshalb als Korrektur der Worte τὸ μεσαίτατον πασῶν an den Rand oder zwischen die Zeilen die Worte τῶν συμμιγῶν (mit Betonung voraufgestellt) τὴν μεσαιτάτην gesetzt, die also bestimmt waren, die Worte τὸ μεσαίτατον πασῶν zu ersetzen oder den Leser auf den Irrtum, der in ihnen enthalten schien, aufmerksam zu machen, Werfen wir diese Worte aus, so ergibt sich ein vollkommen richtiger Zusammenhang, und es entsteht folgender Satz: καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης (στεφάνη?), ἁπάσαις τοκέα πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν. Ist vorher das περιέχον — also das πεῖρας πύματον des Parmenides — näher bestimmt, so erhält jetzt das μεσαίτατον seine nähere Charakteristik: die Sätze τὸ περιέχον — ὑπάρχειν und τὸ μεσαίτατον πασῶν — ὑπάρχειν entsprechen sich. Dadurch, daß diese Rand- oder Zwischenzeilenbemerkung von einem späteren Schreiber in den Text aufgenommen und durch δέ in den Tenor desselben eingefügt ist, ist die Verwirrung entstanden, die, wie mir scheint, auf die angegebene Art zu beseitigen ist. Auch Döring, Zeitschr. f. Philos. und philos. Kritik, N. F., Bd. 104, will durch Auswerfen eines Satzes helfen: aber wir haben gesehen, daß τὸ μεσαίτατον als Sitz der δαίμων auf alle Fälle festgehalten werden muß.

Daß der Text des Aetius sowohl bei Ps.-Plutarch wie bei Stobaeus mannigfache Einschiebsel erfahren hat, kann nicht bezweifelt werden. Ich verweise für Plutarch z. B. auf I, 3, 1 (Doxogr. p. 276, 6ff.); 3, 5 (Dox. p. 280, 5f.); 3, 11 (p. 284, 11ff.); 3, 18 (p. 286, 13ff.) usw.; für Stobaeus auf I, 20, 1[d] Wachsm. (Dox. p. 320, 33), wo die Worte γενέσεως καὶ φθορᾶς zweifellos ursprünglich eine erklärende Randbemerkung waren usw. An unserer Stelle ist die Tendenz des Einschiebsels klar, und da die Verbindung der δαίμων mit dem μεσαίτατον feststeht, so wüßte ich keinen Grund, der uns hinderte, in der angegebenen Weise dem ursprünglichen Texte zu seinem Rechte zu verhelfen. Ein sehr lehrreiches Beispiel,

wie solche Randbemerkungen später in den Text aufgenommen werden, bietet Simplicius a. O. 31, 3, worüber ich auf Diels in seinem Kommentar zu Parmenides fr. 8 verweise. Daß ein späterer Schreiber oder Leser die Worte des Parmenides ἐν μέσῳ τούτων — im Gegensatze zu Theophrast und Aetius — auf die μεσαιτάτη der στεφάναι μικταί oder συμμιγεῖς bezog, war an und für sich naheliegend: als diese mittelste der συμμιγεῖς haben wir ohne Zweifel hier die Sonne anzusehen, von der es bei Aetius II, 15, 5 heißt: τῶν μαθηματικῶν — τινὲς μέσον πάντων (φασὶν εἶναι) τὸν ἥλιον. Kleanthes (Aetius II, 4, 16) sah in der Sonne das ἡγεμονικὸν τοῦ κόσμου, wie ja überhaupt das schöpferische und zeugerische der Sonne seit Aristoteles und schon vor ihm immer klarer erkannt worden ist. Von dieser Überzeugung aus, daß die Sonne als die μεσαιτάτη der συμμιγεῖς στεφάναι die ἀρχή und αἰτία aller κίνησις und γένεσις sei, hat der betreffende Leser oder Schreiber in seiner Randbemerkung gegen die Erklärung, daß mit dem μεσαίτατον πασῶν diese bewegende und zeugende Kraft verbunden sei, protestiert. Daß aber im Parmenideischen Sinne die Sonne nicht hat diese Kraft sein können, das sagt uns eine, wenn auch späte, so doch innerlich durchaus glaubwürdige Angabe des Rhetor Menander (Rhetores graeci ed. Spengel III, 329ff.; über seine Zeit Bursian in den Abhandl. d. Bayer. Akad. 18. 1882, und Radermacher Philol. 59, 164). Aus Menander nämlich (περὶ ἐπιδεικτικῶν I, 2, p. 333 vgl. mit I, 5, 6, p. 337) erfahren wir, daß Parmenides den Helios als eine besondere göttliche Persönlichkeit faßte und mit Apoll identifizierte. Denn aus der Dike als der Urkraft waren eine Reihe Geburten oder Zeugungen hervorgegangen (worauf schon Simplic. 39, 18 πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων hinweist), unter denen auch Apollon als personifizierte Sonne war. Parmenides faßte also die Sonne als eine männliche Gottheit. Die δαίμων des Parmenides — alle einzelnen Angaben bestätigen das — hatte als die eigentliche und ursprüngliche Schöpferkraft ihren Sitz im Mittelpunkte der Welt, in der Erde.

Wenn somit alle Zeugnisse hierin übereinzustimmen scheinen, so bleibt doch noch ein Bedenken, dem wir zum Schlusse Ausdruck geben müssen. Wenn Parmenides der bewegenden Kraft in der

Welt in der Dike oder δαίμων einen mehr mythischen Ausdruck verleiht, so gelten ihm bekanntlich in der wissenschaftlichen Auffassung seiner δόξα Feuer und Erde als diejenigen Stoffe oder Elemente, welche allen Bildungen zugrunde liegen. Das hebt Aristoteles φυσ. A 3. 188ª 20; γεν. B. 3. 330ᵇ 13 und Simplicus 25, 16; 38, 22; 71, 8; 274, 24 bestimmt und konsequent hervor. Wenn diese beiden ἀρχαί zugleich als ψυχρόν und θερμόν Aristot. μεταφ. A 5. 986ᵇ 34; und als σκότος und φῶς Simplic. 25, 16 (πῦρ καὶ γῆν ἢ μᾶλλον φῶς καὶ σκότος); 38, 22 (ὀνομάζει τὸ μὲν πῦρ φῶς τὴν δὲ γῆν σκότος); Aetius II, 7, 1 (τοῦ ἀραιοῦ - τοῦ πυκνοῦ = φωτὸς καὶ σκότους); Parmenides selbst fr. 8, 56ff. τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ — δ' ἀντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε charakterisiert werden, so kann das nicht auffallen: inhaltlich und stofflich sind πῦρ und γῆ, die Elemente, die ἀρχαί, ihre Erscheinungsformen sind Licht und Dunkel, Wärme und Kälte. Von diesen beiden Stoffen, Feuer und Erde, erscheint aber — in Übereinstimmung mit der Lehre aller griechischen Philosophen — das Feuer als das eigentliche ποιητικόν, während der Erde das παθητικόν zukommt, wie in spezieller Beziehung auf Parmenides Alexander in μεταφ. A 3. 984ᵇ 3 p. 31, 7 Hayd. πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην, τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιοῦν, und ähnlich Hippol. ref. 1, 11 hervorhebt; und dasselbe will Aristoteles μεταφ. A 5. 987ª 1 sagen, indem er das πῦρ als τὸ ὄν, die γῆ als τὸ μὴ ὄν bezeichnet; daher Cicero acad. II, 37, 118 sagt: ignem qui moveat, terram quae ab eo formetur. Wenn dem aber so ist, so liegt die Frage nahe, wie Parmenides mit der Erde die Dike habe verbinden können, die doch ihrem Wesen nach durchaus als ποιητική aufgefaßt werden muß, wie denn Simplicius bestimmt 34, 14 ποιητικὸν αἴτιον ἓν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἱδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα bezeichnet.

Die Lösung dieser Aporie bietet meiner Ansicht nach die nach Zeller aus Jamblichus stammende Angabe in den Theologumena arithmetica (ed. Ast Lips. 1817) p. 6ff., wonach die Pythagoreer περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων einen ἑναδικὸς διάπυρος κύβος ansetzen und οἵ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην ihnen darin insofern folgen, als sie behaupten, τὴν μοναδικὴν φύσιν Ἑστίας τρόπον ἐν μέσῳ ἱδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόρροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἕδραν.

Daß mit dieser μοναδικὴ φύσις die δαίμων des Parmenides gemeint ist, kann man als sicher annehmen: wichtig ist, daß dieselbe mit dem ἑναδικὸς διάπυρος κύβος verbunden erscheint. Denn wenn der letztere bestimmt auch nur den Pythagoreern zugeschrieben wird, deren Zentralfeuer bekannt ist, so liegt doch der Schluß nahe (vgl. die Worte ἐοίκασι δὲ κατά γε ταῦτα κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορείοις), daß auch οἱ περὶ Παρμενίδην ihre μοναδικὴ φύσις mit dem Feuer verbanden. Und das wird ja auch bei Aetius II, 7, 1 gesagt, wo die Worte καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν περὶ ὃ πάλιν πυρώδης entschieden auf die Verbindung der Erdkugel mit dem Feuer hinweisen. Diels erklärt diese Worte, unter Ergänzung des πυρώδης durch στεφάνη als einen Feuerring, der innerhalb der Erdkugel unter der Oberfläche herlaufe. Das ist sprachlich unmöglich, ein Kranz, der sich um die Erde legt (wenn wir περὶ in dieser signifikanten Bedeutung fassen), kann nicht in ihr laufen. Die Annahme widerlegt sich aber auch sachlich durch die Worte des Parmenides selbst: denn wenn derselbe die oberste στεφάνη als ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, die mit der Mitte der Welt verbundene (d. h. die Erdkugel) als ἐκ τοῦ πυκνοῦ bestehend charakterisierte, während er zwischen diesen beiden μικταὶ ἄλλαι annahm, so muß auch tatsächlich ἡ ἐκ τοῦ πυκνοῦ ausschließlich πυκνόν d. h. γῆ oder σκότος gewesen sein; das wäre sie aber nicht, wenn sie wieder zu einem großen Teile aus Feuer, d. h. aus ἀραιόν oder πῦρ und φῶς bestanden hätte. Ebensowenig hat aber auch eine στεφάνη rings um die Erde einen Platz. Die Feuerregion des Aristoteles, die Susemihl zur Vergleichung heranzieht, kann in Wirklichkeit nicht in Betracht kommen: denn einmal ist sie eine Singularität, die kein anderer Philosoph mit Aristoteles teilt; sodann ist aber auch sie keineswegs περὶ τὴν γῆν, sondern περὶ τὸν ἀέρα. Eine στεφάνη πυρώδης, die rings um die Erde läuft, ist auf alle Fälle ganz undenkbar.

Daraus ergibt sich, daß die Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης anders aufzufassen sind. Es kann περὶ hier nicht in seiner prägnanten Bedeutung „rings herum" gefaßt werden, sondern es ist in der weiteren Bedeutung einer allgemeinen Verbindung oder Beziehung zu nehmen, wie es in den Theologumena a. O. heißt περὶ τὸ μέσον

— κεῖσθαί τινα ἐναδικὸν διάπυρον κύβον. In solcher allgemeinen Bedeutung gebraucht Aetius das περὶ z. B. I, 7, 18 τὴν δυάδα — περὶ ἣν τὸ ὑλικὸν πλῆθος; 16, 2 περὶ τὰ ἀμερῆ; II, 7, 7 πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον — περὶ τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν usw.; 28, 4 ὃ δὴ συμβαίνει καὶ περὶ τὰ ἄλλα ἄστρα; III, 17, 5 τοῦ περὶ αὐτὴν (τὴν γῆν) πάχους; IV, 5, 10 τὸ ζωτικὸν περὶ τὴν καρδίαν usw.; 10, 4; 22, 3 usw. Die Worte περὶ ὃ πάλιν πυρώδης können also nur ausdrücken wollen, daß mit der Erde ein πυρώδης räumlich in Verbindung stehe. Was ist aber unter dem πυρώδης zu verstehen? Die gewöhnliche Erklärung sieht als selbstverständlich an, dazu στεφάνη zu ergänzen, aber wir haben gesehen, daß eine στεφάνη πυρώδης, die ja als Kranz nur denkbar ist, wenn sie die ganze Erdkugel rund umschlösse, an dieser Stelle unmöglich ist. Es ist daher entweder ein das πυρώδης näher bestimmendes Substantiv ausgefallen; oder es ist πυρῶδες zu lesen — wie auch im folgenden von dem πυρῶδες die Rede ist, welches sich unter dem αἰθήρ befindet — und dieses πυρῶδες etwa durch ein ausgefallenes ἕτερον oder ἄλλο zu ergänzen. Vgl. dazu das πάλιν πῦρ ἕτερον in der Kosmologie des Philolaos Stobaeus I, 32, 1[d] Wachsm. (Doxogr. 337[b] 3). Man muß immer in Erinnerung behalten, daß der Text an dieser Stelle mannigfache Korruptelen erfahren hat, die man sich nur durch das nachträgliche Einfügen der Randbemerkung τῶν συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην erklären kann, welche eine Verschiebung und Veränderung von Worten zur Folge gehabt hat. Vielleicht hat Aetius auch nur πάλιν πῦρ ἕτερον oder ἄλλο gesagt, und das πῦρ ist dem Schreiber unter dem Einflusse des unmittelbar darüberstehenden πυρώδης zu πυρώδης geworden. Es kann also mit diesen Worten περὶ ὃ παλιν πυρώδης, wie wir sie auch im einzelnen deuten und erklären wollen, nur ausgedrückt sein, daß Parmenides περὶ τὸ μέσον (wie es Theolog. a. O. heißt), d. h. räumlich nach unten mit der Erdkugel verbunden, noch ein weiteres (πάλιν) πυρῶδες oder πῦρ, ein Feuer oder einen feuerartigen Raum annahm, mit dem er τὴν ἐναδικὴν φύσιν (Wohnung und Reich der Dike) verband. Daß Parmenides in der Ansetzung dieses Raums sich von der Pythagoreischen Lehre abhängig zeigt — die, wenn auch erst von Philolaos genau formuliert, in ihren Grundzügen schon lange vorher fest-

gestanden haben wird —, kann nicht bezweifelt werden, und Zeller hat gewiß recht, wenn er a. O. I 5. Aufl. 577f. mit Berufung auf die Stelle der Theologumena die Stellung der weltregierenden Göttin in der Mitte des Weltganzen dem Zentralfeuer der Pythagoreer vergleicht. Mit diesem Feuer oder Raume, welchen wir uns als die untere Fläche der Erdkugel umfassend zu denken haben, muß Parmenides dann auch im Osten das große Tor der ἄνοδος verbunden haben in welches die Sphären, wenigstens die von Tag und Nacht, einmünden, um sich von hier aus wieder zu trennen und in gesonderten Bahnen durch den Weltenraum gehend, die Erdkugel zu umkreisen. Wie sich Parmenides im einzelnen diese Dinge in seiner Phantasie zurechtgelegt und zu einem einheitlichen Bilde gestaltet hat, wissen wir nicht: hier gilt es nur die Grundzüge seiner Lehre uns klar zu machen.

III.

Zur Syllogistik des Aristoteles.

Von

Heinrich Maier.

Die Besprechung, die Heinrich Gomperz im letzten Heft des „Archiv für Geschichte der Philosophie“ dem dritten Band meiner „Syllogistik des Aristoteles“ gewidmet hat, nötigt mich zu einigen Gegenbemerkungen.

Schon der Bericht, den Gomperz im zweiten Heft des 16. Bandes über den zweiten Band meines Werks erstattet hatte, hatte mich in Erstaunen gesetzt. Ich wußte nicht, worüber ich mich mehr wundern sollte, über den Ton autoritativer Überlegenheit, den der Referent als Kritiker in einem ihm völlig fremden Gebiete anschlug, oder über die Sicherheit und Kühnheit, womit er bei recht ungenügender Vertrautheit mit dem Stoff eigene Behauptungen aufstellte. Es schien mir indessen damals nicht der Mühe wert, mich mit den Ausführungen des Berichterstatters, deren sachlichen Wert der Kundige leicht abschätzen konnte, öffentlich auseinanderzusetzen. Ich komme auch jetzt hierauf nicht zurück. Wohl aber möchte ich das Bild, das Gomperz nun von meinem dritten Band entwirft, einigermaßen beleuchten.

Der Referent unterzieht vor allem die Anlage des dritten Bandes und weiterhin des ganzen Werks einer vernichtenden Kritik. Gleich zu Beginn bemerkt er: „Hätte ich damals — nämlich bei Besprechung des zweiten Bandes — gewußt, daß der Verfasser im dritten Bande nicht zu einer entsprechenden Detailexegese der Analytika posteriora fortschreiten, sondern in diesem alle im zweiten Bande zurückgestellten allgemeineren Fragen behandeln werde, so

hätte ich schon dort meiner Verwunderung über diese Verteilung des Stoffes Ausdruck gegeben.“ Der Herr Referent hätte, was er damals nicht wußte, wissen können. Nicht nur lag, als er über den zweiten Band berichtete, der dritte bereits seit zwei Jahren vor — Gomperz hatte das übersehen, und ich will hierüber nicht weiter mit ihm rechten. Aber in der Vorrede zum zweiten Band ist ausdrücklich gesagt, daß der dritte „die Genesis der aristotelischen Schlußtheorie und damit der aristotelischen Logik überhaupt darlegen“ werde, und in der Einleitung zum gleichen Band ist das noch genauer ausgeführt. Der Berichterstatter charakterisiert nun den dritten Band dahin, es seien in ihm „allerlei prinzipielle Paralipomena zur Einzelerklärung der ersten Analytik zusammengetragen . ., ohne durch ein inneres Band organisch miteinander verbunden zu werden.“ Ich muß gestehen, daß es mir, als ich diese Bemerkung las, schwer wurde, an die bona fides des Berichterstatters zu glauben. Wenn irgend einen, hätte ich den entgegengesetzten Einwand erwartet. Aber Gomperz erhebt auch gegen die einzelnen Abschnitte meines Buches ähnliche Vorwürfe. „Auch innerhalb der einzelnen Kapitel steht recht verschiedenartiges nebeneinander.“

Ich darf demgegenüber wohl auf den Gang meiner Untersuchung und auf die Stellung, die der dritte Band im ganzen Werk einnimmt, kurz hinweisen.

Meine Studien hatten mich zu der Überzeugung geführt, daß die aristotelische Logik aus der Syllogistik hervorgewachsen und von dieser in allen ihren Teilen beherrscht ist. In diesem Sinne wollte ich die Syllogistik des Aristoteles behandeln. Ich konnte mich trotzdem nicht zu einer genetischen Anlage meiner Darstellung entschließen. Denn einmal ist es immer mißlich, die Anordnung eines Werks auf eine Hypothese zu gründen, die erst im Verlauf desselben ihre Begründung erhalten kann. Sodann aber konnte ich meine Aufgabe nur befriedigend lösen, wenn ich zugleich der Interpretation der einschlägigen aristotelischen Schriften eingehende Sorgfalt widmete. So blieb mir nur übrig, meinen Stoff in Anlehnung an die Systematik, auf welche die aristotelischen Lehrschriften selbst hinwiesen, in drei Teile zu gliedern, von denen der erste die

Urteilslehre, der zweite die Syllogistik im engeren Sinn, der dritte die Anwendung des Syllogismus in der Apodeiktik und Dialektik (weiterhin in der Rhetorik) behandeln sollten. Wer den Charakter der aristotelischen Lehrbücher kennt, wer insbesondere weiß, wie dieselben aufeinander Bezug nehmen, wie auch die früheren den späteren, namentlich durch Einfügung von Verweisungen, angepaßt sind, kurz, wie Aristoteles bemüht war, sie entsprechend den Bedürfnissen des Schulbetriebs zueinander in systematische Beziehung zu setzen, der wird gegen jene Anordnung auch vom historischen Standpunkt aus nichts einzuwenden haben. Von den drei in Aussicht genommenen Teilen nun habe ich den dritten, die angewandte Syllogistik, aus äußeren Gründen zunächst zurückgestellt. Ich konnte das, wie ich glaube, auch darum tun, weil in den beiden ausgeführten Teilen der wesentlichste Teil der Aufgabe, die ich mir gestellt hatte, gelöst ist. Der Schwerpunkt der ganzen Untersuchung liegt natürlich im zweiten Teil, dessen Titel lautet: die logische Theorie des Syllogismus und die Entstehung der aristotelischen Logik. Wie indessen der erste, um ein getreues Bild der aristotelischen Urteilslehre zu gewinnen, die Darlegung der Schrift „περὶ ἑρμηνείας“ und die übrigen in Betracht kommenden Ausführungen des Aristoteles möglichst genau zu fassen sucht, so muß der zweite zunächst der Darstellung der Schlußtheorie in der ersten Analytik folgen, und das um so mehr, als die Interpretation hier eine große Zahl wichtiger exegetischer Probleme zu bewältigen hat. Er behandelt darum, entsprechend der Disposition der ersten Analytik, in einem ersten Abschnitt „die syllogistischen Formen und Regeln“, in einem zweiten die „syllogistische Technik“, in deren Rahmen u. a. die Induktion fällt. Allein hier taucht nun auch die Frage nach den prinzipiellen Grundlagen der aristotelischen Syllogistik, nach den Motiven, aus denen sie entsprungen, nach der Tendenz, von der sie beherrscht ist, auf. Und die Lösung dieses Problems rückt auch die Urteilslehre in neue Beleuchtung. Es läßt sich nun verfolgen, wie die letztere sich aus der Syllogistik entwickelt hat. Diese Erörterungen sind der Gegenstand des dritten Abschnitts. Ich habe demselben den Titel: Entstehung und Begründung der aristotelischen Schlußtheorie, gegeben, hätte aber vollständiger sagen sollen: Entstehung, Begrün-

dung und Ausgestaltung der aristotelischen Schlußtheorie. Darauf weisen auch die Überschriften der einzelnen Kapitel hin.

Der dritte Abschnitt nun bildet den Inhalt des dritten Bandes. Ich habe diesen aus Zweckmäßigkeitsgründen besonders erscheinen lassen, und zwar unter dem Sondertitel: die Entstehung der aristotelischen Logik. Damit ist in der Tat der Gesichtspunkt bezeichnet, von dem die Untersuchungen des dritten Bandes beherrscht sind.

Ich schildere in einem ersten Kapitel die Genesis der Syllogistik. Aus den Kontroversen des vierten Jahrhunderts ist die logische Reflexion erwachsen. Im Kampf mit der zeitgenössischen Skepsis, insbesondere mit der megarischen und kynischen, die sich in erster Linie auf logische Untersuchungen, auf scharfsinnige Erörterungen über das „Sein“ im Urteil und über die Urteilsfunktion überhaupt stützt, drängen sich Plato zwei eng miteinander verschlungene Probleme auf: das methodologische, ein technisch geregeltes Verfahren zu finden, das zu begründetem, gegen skeptische Anfechtungen gesichertem Wissen führen könnte, und das logisch-erkenntnistheoretische, das Wesen des Urteils zu ergründen, das „Sein“ im Urteil zu deuten und so die logische Grundfunktion erkenntnistheoretisch sicherzustellen. Das eine Problem sucht er in seiner dialektischen Methode, das andere in seiner Urteilstheorie zu lösen. Das ist der erste Ansatz zur Logik. Aristoteles tritt dann in den Kampf ein. Er nimmt beide Probleme auf. Aber sie treten ihm sofort auseinander. Zunächst nimmt ihn die methodologische Aufgabe in Anspruch. Indessen auch diese verschiebt sich ihm gleich zu Beginn. Auch er zwar sucht einen Weg zu begründetem Wissen. Aber zugleich sucht er ein Verfahren, das auch der außerwissenschaftlichen Argumentation einen stringenten Gedankenfortschritt ermöglichen würde. Und dieses doppelte Suchen führt zu einem gemeinsamen methodischen Problem, zu der Aufgabe, die Funktion zu entdecken, mittels der das Denken aus gegebenen Urteilen ein neues in notwendiger Folge ableiten könnte. Die gesuchte, außer und über dem Gegensatz des wissenschaftlichen und des außerwissenschaftlichen Denkens stehende Denkfunktion ist der Syllogismus. Wie Aristoteles den Syllogismus entdeckt, und weiterhin, wie er

die syllogistischen Formen und Regeln aufgefunden hat, sucht dann der Rest des Kapitels zu zeigen. Einen vollen Einblick in das Wesen der syllogistischen Funktion bekommen wir jedoch erst, wenn wir die spezifische Gesetzmäßigkeit des Syllogismus ermitteln. Darum sucht das zweite Kapitel das „Grundgesetz der Syllogistik" zu bestimmen. Ich stelle zunächst die Beweise, die Aristoteles für die Schlußformen gibt, zusammen; denn diese deuten auf das Schlußprinzip hinaus. Sodann charakterisiere ich das „Schlußprinzip" selbst. Da jedoch auch das Schlußprinzip objektiv gültig und der Mittelbegriff, in dem die Schlußkraft sich begründet, das Abbild eines Realen sein will, so ist weiterhin das Verhältnis des syllogistischen ὅρος zum metaphysischen Realbegriff zu bestimmen. Ich tue das, indem ich den „metaphysischen Hintergrund des Schlußprinzips" zeichne. Und schließlich folge ich den freilich zum Teil mißlungenen Bemühungen des Aristoteles, die aus dem Schlußprinzip fließende „syllogistische Konsequenz und Notwendigkeit" genauer zu fassen und zu umgrenzen. Ein drittes Kapitel ist betitelt: „das Schlußprinzip und die Ausgestaltung der Syllogistik". Ich rücke zunächst die syllogistischen Formen ins Licht des Schlußprinzips und untersuche, inwieweit „die typischen Erscheinungsweisen des syllogistischen Grundgesetzes in dem von Aristoteles entworfenen System syllogistischer Formen ihre angemessene Darstellung" finden. Allein diese Erörterung weist, schon sofern unter den syllogistischen Formen Schlüsse des Wirklich-, des Notwendig-, des Möglichseins unterschieden werden, auf eine weitere Frage hinaus, eine Frage übrigens, die bereits durch die reale Bedeutung des Syllogismus nahegelegt ist. Hier ist der Punkt, wo das methodologische Problem, das in der Syllogistik seine Lösung gefunden hat, mit jenem zweiten, dem logisch-erkenntnistheoretischen, in Fühlung tritt. Aristoteles hatte inzwischen auch das letztere in Angriff genommen. Er löst die skeptischen Schwierigkeiten, die sich an den Seinsbegriff knüpfen, indem er die Vieldeutigkeit des „Seins" aufdeckt und seine verschiedenen Bedeutungen auseinanderhält. Den Gesamtertrag dieser metaphysischen und psychologischen Untersuchung, mit der er energisch in den Kampf gegen die logische Skepsis eingegriffen hat, faßt er in einer vierfachen

Unterscheidung des Seins zusammen: nach der einen Seite ist dasselbe entweder ein An-sich-sein oder ein Zufällig-akzidentiell-sein, nach der andern scheidet es sich in die kategoriälen Unterschiede, die in der Kategorienlehre dargelegt werden, nach der dritten ist es entweder ein potentielles oder ein aktuelles Sein, nach der vierten endlich ein eigentliches Sein oder ein Wahrsein. Die Frage ist nun: in welche Beziehungen tritt die Ausgestaltung der Syllogistik zu diesen psychologischen und metaphysischen Erörterungen? Und da zeigt sich, daß die Syllogistik einerseits den Ertrag der metaphysischen und psychologischen Arbeit, dem sie ihre erkenntnistheoretische Sicherung verdankt, durchweg voraussetzt und nach dieser Richtung in vollem Umfang verwertet, andererseits aber bemüht ist, die ihr durch den Charakter ihres Prinzips vorgezeichnete außermetaphysische, logisch-ontologische Linie zu verfolgen und auch psychologische Erwägungen ihrem Formensystem fernzuhalten. Aus der Seinsuntersuchung waren dem Aristoteles nun aber die Grundzüge einer eigenartigen, metaphysisch und psychologisch gerichteten Urteilslehre erwachsen, die ein ganz anderes Bild darbietet als die in der ersten Analytik skizzierte und in der Hermeneutik ausgeführte Theorie. Aristoteles hat jedoch der metaphysischen und psychologischen Betrachtung des Urteils keine weitere Folge gegeben, und es ist zweifellos die Syllogistik gewesen, welche die Urteilslehre in andere Bahnen geleitet hat. In der Tat steht die logische Urteilslehre, die Aristoteles im Anschluß an die Schlußtheorie ausgebildet hat, in allen ihren Teilen unter dem bestimmenden Einfluß der Syllogistik, so fremd ihr an sich deren methodologische Motive sind. Aus der Syllogistik hat sich das ganze logische System des Aristoteles entwickelt. Man kann also wohl sagen, daß die Geschichte der Entstehung und der inneren und äußeren Ausgestaltung der Syllogistik die Geschichte der aristotelischen Logik ist. Der syllogistische Einfluß hat auch den Formalismus verschuldet, der die spätere Logik „von der lebendigen Arbeit, von den wirklichen Formen des Denkens weiter und weiter abführte und die Fühlung mit der faktischen Wissenschaft immer mehr verlieren ließ“.

Ich habe dem Leser die „allerlei prinzipiellen Paralipomena“, die „zur Einzelerklärung der 1. Analytik zusammengetragen sind,

ohne durch ein inneres Band organisch miteinander verbunden zu werden", vorgeführt und brauche dem wohl kein Wort anzufügen.

Dagegen muß ich einige Einzelbemerkungen des Berichterstatters noch kurz streifen.

Gomperz bemerkt zu Anfang, ich folge in der Darstellung der megarischen und kynischen Eristik „so ziemlich der herkömmlichen Auffassung", und es erscheine ihm geradezu als ein Mangel meiner Darstellung, daß ich den großen Eristiker Sokrates verkenne. Gleich darauf fügt er hinzu, die Abteilung über den methodologischen Versuch Platos „enthalte kaum etwas Eigentümliches". Ich will nun mit dem Berichterstatter nicht darüber streiten, was an meinen Ausführungen alt und was neu ist. Was ich beabsichtigte, war, ein Bild von den historischen Voraussetzungen der aristotelischen Logik zu geben. Und in dieser Hinsicht glaube ich allerdings „Eigentümliches" genug geboten zu haben. Wenn Gomperz aber Sokrates einen Eristiker nennt, so wäre es mir interessant, zu erfahren, was er unter einem Eristiker versteht. Daß Sokrates auch über die Kunst der sophistischen Dialektik in reichem Maß verfügte, darüber brauche ich mich natürlich von Gomperz nicht belehren zu lassen.

Der Referent bezweifelt sodann, daß Aristoteles die syllogistische Funktion zuletzt aus der lebendigen Bewegung des Denkens selbst herausgehoben habe, und begründet seinen Zweifel mit der Bemerkung, er „glaube nicht, daß je irgendwer in Syllogismen gedacht" habe. Ob Gomperz selbst in Syllogismen denkt, weiß ich natürlich nicht. Für die anderen logisch denkenden Menschen aber wird sich das schwerlich mit Erfolg bestreiten lassen. Indessen scheint Gomperz eigene Vorstellungen von den logischen Grundfunktionen zu haben. In anderem Zusammenhang (S. 553) bemerkt er, der Schluß „alle Menschen sind sterblich, die Neger sind Menschen: also sind die Neger sterblich" sei nicht ein Syllogismus, sondern eine Induktion („da die anderen Menschen sterblich sind, so werden es auch die Neger sein")! Von der Höhe solcher Einsicht blickt er mitleidig auf die herab, die es in diesen Dingen genauer nehmen. So macht er mir das ironische Kompliment, ich sei „ein virtuoser syllogistischer Techniker" (S. 551, vgl. S. 554).

Wenn er übrigens meint, diese „Technik“ sei mein eigentliches „Element“, so täuscht er sich. Das Bemühen, mich in dem Formensystem der aristotelischen Logik zurechtzufinden, hat mir, wie ich ihm versichern kann, recht wenig Vergnügen gemacht, und ich habe mich darum auf das unbedingt Notwendige beschränkt. Aber ich stehe allerdings auf dem für den Herrn Referenten vielleicht veralteten Standpunkt, daß man das, worüber man schreiben will, auch einigermaßen verstehen muß und auch unangenehmer Arbeit nicht aus dem Weg geheu darf.

Ganz besonders viel hat Gomperz an meinem zweiten Kapitel auszusetzen. Auch hier vermißt er zum Teil den sachlichen Zusammenhang. So sei gleich die erste Abteilung über „die Beweise für die syllogistischen Formen“ nur ganz äußerlich eingegliedert. Diese Abteilung ist aber darum hier eingefügt, weil die Beweise, die Aristoteles für seine syllogistischen Formen gegeben hat, auf das Schlußprinzip hinleiten. Hätte Gomperz sich auch nur die Mühe genommen, den Eingang zu der zweiten Abteilung (über das „Schlußprinzip“) aufmerksam zu lesen, so hätte er seine Behauptung wohl unterlassen.

Im folgenden erklärt mir der Referent jedoch zur Abwechslung einmal seine Zustimmung. Er glaubt, daß ich die Frage nach dem Verhältnis des syllogistischen ὅρος zum metaphysischen Begriff „richtig beantwortet“ habe. Leider verliert sein Beifall angesichts dessen, was folgt, für mich jeden Wert. Schon die Art, wie er die Ergebnisse meiner Untersuchung formuliert, muß ich durchaus ablehnen. Er sagt nämlich: „Als Aristoteles seine ὅροι konzipierte, dachte er nicht an die εἴδη, und als er die εἴδη von Platon übernahm, dachte er nicht an die ὅροι·“ So würde *ich* mich nicht ausdrücken. Aber Gomperz zieht nun die Folgerung, also seien „die logische und die metaphysische Betrachtungsweise disparat“, und es sei „müßig“, eine organische Verbindung beider in das aristotelische „System hineinzwingen zu wollen“. Dann wird er moralisch: „allein Maier begnügt sich mit jener Antwort nicht und kann sich deshalb auch zu dieser Selbstbeschränkung nicht entschließen. Er will vielmehr Logik und Metaphysik durchaus in *ein* System bringen.“ Hätte ich das „durchaus gewollt“, so

hätte ich wahrscheinlich meine aristotelischen Untersuchungen gar nicht aufgenommen. Ich hätte mich wohl bei der Auffassung der aristotelischen Logik beschieden, die sich auf so gewichtige Autoritäten wie Trendelenburg, Prantl, Heyder, Bonitz, Überweg und auch Zeller stützen konnte. Allein aus der Beschäftigung mit der ersten Analytik war mir der Eindruck erwachsen, daß der enge Zusammenhang zwischen aristotelischer Logik und aristotelischer Metaphysik, den diese Männer annahmen, nicht bestehe, und das hat mich veranlaßt, jene aufs neue zu untersuchen. Der Kritiker bemerkt nun aber weiter, „zu diesem Behufe“ — nämlich um Logik und Metaphysik des Aristoteles in ein System zu bringen — habe ich „konstatiert, daß der ὅρος einerseits ‚Abbild eines Realen’ sei, andererseits jedoch mit dem εἶδος nicht zusammenfalle“, und sei so zu der „Behauptung“ gekommen, „der ὅρος sei ein ‚logisch-ontologischer Begriff’, das Schlußprinzip ‚zugleich ein logisches und ein ontologisches Gesetz’ . . .“ Er selbst kann sich „nicht davon überzeugen, daß diese ganz unaristotelischen Kategorien sich dazu eignen, den Zusammenhang der aristotelischen Gedanken zutreffend zu erläutern“, und findet, daß ich S. 172—178 „nur in sehr wenig klaren Formeln über das von mir angenommene Verhältnis von Logik, Ontologie und Metaphysik mich aussprechen könne“. Demgegenüber habe ich nur zu bemerken: wer nicht weiß, daß nach Aristoteles jede logische Funktion, sofern sie wahr ist, das „Abbild eines Realen“ ist, wer darum nicht einsieht, daß das syllogistische Prinzip, sofern es gültige Schlüsse begründen will, zugleich ein reales Gesetz sein will, und der ὅρος, in dem sich die Schlußkraft begründet, reale Bedeutung beansprucht, der möge gefälligst über aristotelische Logik nicht mitsprechen. Wenn dem Berichterstatter die „Formeln“ S. 172—178 nicht klar geworden sind, so liegt das nicht an meiner Darstellung. Schon aus meinem zweiten Band hätte Gomperz sich über den „ontologischen“ Charakter der aristotelischen ὅροι unterrichten können. Daß die Termini „logisch“ und „ontologisch“ — Termini sind das, keine Kategorien, und von Ontologie spreche ich nirgends ein Wort — unaristotelisch sind, ist eine recht wohlfeile Weisheit. Ich habe das Wort „ontologisch“ für die reale Bedeutung des ὅρος, der von dem metaphysischen

Realbegriff zu unterscheiden war, gewählt, weil mir kein anderes zur Verfügung stand. Wenn Gomperz ein geeigneteres anzugeben weiß, so wird er mich zu lebhaftem Dank verpflichten. Schon die reale Bedeutung des ὅρος aber stellte mir die Aufgabe, seine Beziehungen zum metaphysischen Begriff möglichst genau zu bestimmen. Ich habe diese Aufgabe in der Ausführung über „den metaphysischen Hintergrund des Schlußprinzips" zu lösen gesucht. Daß ich hier „einen förmlichen Abriß der aristotelischen Metaphysik" gegeben habe, wie Gomperz behauptet, ist durchaus unrichtig. Ich habe lediglich, um das Verhältnis der syllogistischen zur metaphysisch-begrifflichen Gesetzmäßigkeit klarlegen zu können, die letztere präzis zu fassen gesucht, und die Sachkundigen werden, wie ich glaube, diese Untersuchung nicht für überflüssig halten. Daß dieselbe „mit dem Thema der Syllogistik in einem sehr losen Zusammenhange stehe", wird wohl nur der Herr Referent glauben.

„Ziemlich lose" angeknüpft soll nun auch die letzte Abteilung des zweiten Kapitels, die Ausführung „über die syllogistische Konsequenz und Notwendigkeit", sein. Nun, ich denke, wer weiß, in welchem Verhältnis die syllogistische Konsequenz und Notwendigkeit zum Schlußprinzip steht — Gomperz ist ja über die Trivialitäten eines solchen Wissens erhaben —, dem wird die Anknüpfung, die ich im Eingang dieser Erörterung (S. 236f.) gebe, vollauf genügen.

Der Referent versteht endlich nicht, wie die zweite Abteilung des dritten Kapitels („der Syllogismus und die Unterschiede des Seins") „an diese Stelle geraten" sei. Das wundert mich nicht, da er sich überhaupt nicht bemüht hat, den Zusammenhang meiner Untersuchung zu verstehen.

IV.

Zenos Beweise gegen die Bewegung.

Von

Dr. **Branislav Petronievics.**

Über die berühmten Beweise Zenos gegen die Bewegung ist so viel geschrieben worden, daß es scheint, als könne überhaupt nichts Neues mehr darüber gesagt werden. Und doch ist dem nicht so. Meine neue finitistische Doktrin[1]) löst die von Zeno in jenen Beweisen vorgebrachten Schwierigkeiten so ungezwungen, daß diese Lösung vom Standpunkte des Finitismus wohl als definitiv zu betrachten ist. Dies zu zeigen ist der Zweck dieser kurzen Abhandlung; außerdem aber will ich noch gewisse Schwierigkeiten hervorheben, die der infinitistischen Lösung des Problems anhaften und die meines Wissens noch nicht hervorgehoben worden sind.

Vier Beweise sind von Zeno bekanntlich gegen die Bewegung vorgebracht worden. Ich setze hier alle historischen Fragen über die Richtigkeit des Wortlauts derselben beiseite und folge in ihrer Wiedergabe der Darstellung Zellers in seinem bekannten großen Werke.[2])

Der erste Beweis lautet folgendermaßen: Ehe der bewegte Körper am Ziel ankommen kann, muß er erst in der Mitte des Weges angekommen sein, ehe er an dieser ankommt, in der Mitte

---

[1]) Dieselbe findet sich dargelegt in meinem metaphysisch-mathematischen Werke „Prinzipien der Metaphysik, I. Band, erste Abteilung: Allgemeine Ontologie und die formalen Kategorien. Mit einem Anhang: Elemente der neuen Geometrie und 3 Taf. mit 56 geom. Figuren. Heidelberg 1904".

[2]) Ed. Zeller, Die Philosophie der Griechen, I. Teil, erste Hälfte, 5. Aufl., 1892, S. 597—603.

seiner ersten Hälfte, und so fort ins Unendliche. Jeder Körper müßte daher, um von einem Orte zu einem anderen zu gelangen, unendlich viele Räume durchlaufen. Das Unendliche läßt sich aber in keiner gegebenen Zeit durchlaufen. Es ist mithin unmöglich, von einem Orte zu einem anderen zu gelangen, die Bewegung ist unmöglich.

Die in diesem Beweise Zenos vorgebrachte Schwierigkeit ist offenbar gegen den Infinitismus, d. h. gegen die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit, gerichtet. Aristoteles, bekanntlich der erste Infinitist, der die Schwierigkeiten Zenos vom infinitistischen Standpunkte aus zu lösen versucht hat, hat den Beweis Zenos so interpretiert, als ob Zeno darin nur die unendliche Teilbarkeit des Raumes und nicht auch diejenige der Zeit voraussetzt, und bemerkt, daß gerade hierin der Fehler des Zenoschen Beweises liegt.[3]) Ob Aristoteles mit dieser seiner Interpretation Recht hat oder nicht, will ich nicht untersuchen, ich will nur zeigen, daß die von Zeno vorgebrachte Schwierigkeit auch dann besteht, wenn auch die unendliche Teilbarkeit der Zeit vorausgesetzt wird, daß der Infinitismus also nicht imstande ist, diese Schwierigkeit zu überwinden.[4])

Es scheint auf den ersten Blick tatsächlich richtig zu sein, daß, sobald auch die unendliche Teilbarkeit der Zeit vorausgesetzt wird, die Schwierigkeit von selbst verschwindet, da dann jedem noch so kleinen endlichen oder unendlich kleinen Teile des Raumes

---

[3]) Vgl. Aristoteles' Physik, herausg. v. Prantl, Leipzig 1854, B. VI, 9, S. 323.

[4]) Ich bemerke ein für allemal, daß ich im folgenden unter dem Infinitismus nur die konsequente Form desselben verstehe, d. h. die Lehre von der unendlichen Teilbarkeit des Raumes und der Zeit oder die Lehre, daß es im Raume keine kleinsten Raum- und in der Zeit keine kleinsten Zeitstrecken gibt (mag man dabei die einfachen Punkte als die letzten wirklichen Bestandteile des Raumes und der Zeit zulassen oder dieselben nur als in fiktiver Weise in diesen vorhanden ansehen, die Hauptsache ist, daß dieselben als inkonsekutiv aufgefaßt werden, d. h. so, daß zwischen zwei Punkten stets ein dritter dazwischen liegt). Für die inkonsequente Form des Infinitismus, d. h. für einen Infinitismus, der letzte konsekutive Punkte im Raume und in der Zeit und infolgedessen kleinste Raum- und Zeitstrecken zuließe, würden unsere Lösungen der Zenoschen Schwierigkeiten gelten.

ein entsprechender endlicher resp. unendlich kleiner Teil der Zeit entspricht, in dem der sich bewegende Körper jenen ersten durchläuft. Die Schwierigkeit, die so von dem Raumwege resp. der Raumstrecke entfallen zu sein scheint, kehrt aber in Wahrheit in verstärkter Gestalt bei der Zeitstrecke selbst zurück. Richtig ist es, daß, wenn die Zeit ins Unendliche teilbar ist, dann jedem unendlich kleinen Teile des Raumes ein unendlich kleiner Teil der Zeit entspricht, dann kann aber, kraft derselben Argumentation Zenos, die Zeit selbst, in der die Bewegung zu geschehen hat, nie entstehen, denn wenn eine Zeitstrecke entstehen soll, in der der sich bewegende Körper einen bestimmten Weg durchzulaufen hat, so muß zuvor die Hälfte dieser Zeitstrecke entstehen, bevor diese entsteht, muß aber die Hälfte von ihr entstehen und so fort ins Unendliche, d. h. es kann nie die Zeitstrecke entstehen, in der ein sich bewegender Körper eine bestimmte Raumstrecke durchzulaufen hätte, die Bewegung ist also unmöglich.

So auf die Zeitstrecke selbst angewandt, ist der erste Beweis Zenos vom Standpunkte des Infinitismus in der Tat unwiderlegbar. Denn da die Teile der Zeit nacheinander und nicht nebeneinander sind, so kann bei der Zeit keine Rede etwa davon sein, daß hier das Ganze logisch den Teilen vorausgehe, die Zeit kann nur als zeitlicher Strom, als Veränderung aufgefaßt werden, und wenn die Veränderung ins Unendliche teilbar ist, dann kann sie überhaupt nicht entstehen, denn jede Veränderung setzt dann, um bestehen zu können, eine ihr vorausgehende Veränderung voraus u. s. f. in infinitum, woraus hervorgeht, daß dann die Veränderung selbst unmöglich ist.

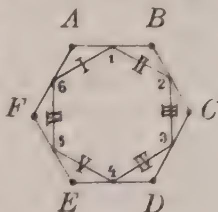
Sobald aber die Veränderung als ein unteilbarer Akt aufgefaßt wird, hört die Schwierigkeit Zenos mit einem Schlage auf. Nur muß man dann voraussetzen, daß es in der Zeit außer diesen leeren, d. h. mit keinem Seinsinhalte erfüllten, Veränderungsaugenblicken noch erfüllte, d. h. mit reellem Seinsinhalt erfüllte, Ruheaugenblicke gibt, damit auch der letzte Rest der Zenoschen Schwierigkeit in Bezug auf die Zeit verschwindet. Sobald nun die Zeit aus einfachen unteilbaren Teilen besteht, hindert nichts, auch den Raum aus solchen bestehen zu lassen, und, der Doppeltartigkeit

der letzten Zeitteile entsprechend, muß man auch doppeltartige Raumpunkte voraussetzen, d. h. reale, mit realem Seinsinhalt erfüllte Mittelpunkte und irreale, mit keinem realen Seinsinhalte erfüllte Zwischenpunkte (so nenne ich nämlich die beiden Punktarten).[5]) Wenn nun Raum und Zeit aus einer endlichen Anzahl von entsprechenden Punkten bestehen, dann wird ein sich bewegender materieller Punkt (auf dem Standpunkte des Finitismus kann man offenbar überall in den Zenoschen Beweisen statt Körper Punkte setzen, da dann Körper nur Komplexe von Punkten sind) in einem realen Mittelpunkte des Raumes in der Ruhe sein und in dem irreellen Zwischenpunkte desselben sich in Bewegung befinden, da nach meiner finitistischen Doktrin die Ausdehnung des Raumes nur in den irreellen Raumpunkten besteht. Es wird also dieser Doktrin gemäß ein materieller, sich bewegender Punkt in dem erfüllten Gegenwartsaugenblicke der Zeit sich in einem reellen Raumpunkt befinden (d. h. ruhen) und in dem unerfüllten Veränderungsaugenblicke von einem reellen Punkte (d. h. von einem Raumorte) zum anderen unmittelbar daneben liegenden reellen Punkte übergehen, indem er den zwischen diesen beiden reellen Punkten liegenden irreellen Raumpunkt durchlaufen werde.[6]) Die Schwierig-

---

[5]) Vgl. „Prinzipien der Metaphysik etc. . . .“, S. 341.

[6]) Streng genommen kann man nicht sagen, daß sich der bewegende materielle Punkt im Zustande der Bewegung, d. h., wenn er von dem einen reellen Raumpunkte zu dem nächstliegenden hinübergeht, in dem dazwischenliegenden irreellen Raumpunkte befindet, er ist dann eigentlich überhaupt außer dem Raume. Ich lasse hier beiseite die tiefere metaphysische Natur der Bewegung, die dies mit Notwendigkeit erfordert, ich will die Notwendigkeit davon aus der Natur des diskreten Raumes selbst beweisen. Setzen wir voraus, daß einer der sechs Punkte A, B, C, D, E, F in der nebenstehenden Figur, z. B. der Punkt A von dem Orte I zum Orte II hinübergeht, dann müssen, wie ich dies anderwärts ausgeführt habe (vgl. „Prinzipien der Metaphysik etc. . .“, S. 334,5), alle die fünf übrigen Punkte zugleich die Bewegung vollführen und jeder an den Ort des vor ihm stehenden kommen. Setzen wir nun voraus, daß sie sich im Augenblicke der Bewegung selbst in den irreellen Zwischenpunkten 1, 2, 3, 4, 5, 6 befinden, so würden sie in diesem Augenblicke ein Sechseck bilden, dessen Seite offenbar < 1 wäre (d. h. die unmittelbare Berührung der



keit des ersten Beweises Zenos gegen die Bewegung verschwindet so auf dem Standpunkte des Finitismus vollständig, während der Infinitismus nicht imstande ist, dieselbe zu lösen.

Der zweite Beweis Zenos lautet folgendermaßen: Das Langsamste, die Schildkröte, könnte von dem Schnellsten, dem Achill, nicht eingeholt werden, wenn sie irgendeinen Vorsprung vor ihm hat. Denn um sie einzuholen, müßte Achill erst an den Punkt kommen, wo sie sich befand, als er anfing zu laufen, dann an den, bis wohin sie in der Zwischenzeit fortgerückt ist, dann dahin, wohin sie gelangte, während er diesen zweiten Vorsprung einbrachte, und so fort ins Unendliche.

Dieser Beweis ist nur eine Umkehrung des vorigen, freilich eine Umkehrung, die den Infinitismus nicht mehr so schwer trifft wie der direkte Beweis. Denn, wie Aristoteles ganz zutreffend bemerkt, sobald Zeno zugibt, daß Achill eine begrenzte Strecke zu durchwandern imstande ist (was nach dem ersten Beweise unmöglich ist), kann er die Schildkröte einholen.[7]) Der eigentliche Sinn dieses Zenoschen Beweises besteht aber darin, daß die Veränderung, selbst wenn sie anfangen könnte, der unendlichen Teilbarkeit (des Raumes und) der Zeit wegen nie zu Ende gelangen könnte, d. h. überhaupt nie zustande kommen könnte. Denn ist die Zeit in immer kleinere und kleinere Teile teilbar und so ins absolut unbestimmte Unendliche hinein, dann kann eine Veränderung kein Ende haben (sowie sie nach dem ersten Beweis keinen Anfang gehabt hat). Denn bevor die Veränderung das

---

reellen Punkte im Raume wäre in diesem Falle < 1, was jedoch unmöglich ist, da sie der Voraussetzung gemäß $= 1$ ist), im Zustande der Bewegung müssen sich also die bewegenden materiellen Punkte außerhalb des Raumes befinden, den sie im Ruhezustande bilden resp. einnehmen. Dies würde selbst noch dann gelten, wenn man den diskreten Raum als einen leeren neben der realen Materie voraussetzen würde, was wir jedoch leugnen (vgl. „Prinzipien der Metaphysik etc.“, S. 229). Wenn im folgenden von den materiellen Punkten so die Rede ist, als ob sie von den (reellen) Raumpunkten selbst verschieden wären, so gilt dies nur im Sinne der Konstanz (Ruhe) gewisser Raumpunkte im Falle der Bewegung der übrigen, die durch diese ihre Konstanz die Identität des Raumes aufrechterhalten (vgl. darüber „Prinzipien der Metaphysik etc.“, S. 318 ff.).

[7]) Physik, VI, 9, S. 323.

Ende einer Zeitstrecke erreicht, muß dieselbe alle die unendlich kleinen Teile durchwandern, die sich in der Nachbarschaft dieses Endes als ihres Grenzelementes befinden, was offenbar nie geschehen kann. Wertlos und für sie ungefährlich, wie manche Infinitisten meinen, ist also auch dieser Beweis Zenos nicht.

Viel interessanter und wichtiger ist dieser zweite Beweis Zenos vom Standpunkte des Finitismus als von demjenigen des Infinitismus aus. Die Schwierigkeit desselben kann offenbar von dem Finitismus nur so überwunden werden, wenn derselbe imstande ist, eine klare Definition der Geschwindigkeit zu geben. Wie ich nun anderwärts gezeigt habe,[8]) muß, sobald die Zeit als aus zweifachen Punktarten bestehend vorausgesetzt wird, die Verschiedenheit in der Geschwindigkeit der Bewegung auf die verschiedene Größe der Ruhemomente zurückgeführt werden. Denn die Bewegungsmomente sind als Veränderungsakte absolut einfach und unteilbar, sind also Punkte im absoluten Sinne. Dagegen sind die erfüllten Gegenwartsaugenblicke der Ruhe nur insofern einfach, inwiefern sie zeitlos sind, d. h. keine Veränderung in sich enthalten; sie können dagegen verschiedene zeitliche Größe (verschiedene Dauer) in dem Sinne haben, daß, wenn in ihnen (oder statt ihrer) Veränderungen stattgefunden hätten, die Anzahl der einfachen Veränderungsaugenblicke dabei eine größere resp. kleinere sein konnte. Die zeitliche Größe der Ruhemomente kann demnach von dem Minimum eines einfachen Augenblicks (der einem einzigen Veränderungsakte entspricht) anfangend eine unbestimmte (selbstverständlich eine unbestimmt endliche) Anzahl von solchen betragen. Wenn nun ein materieller Punkt bei seiner Bewegung in jedem reellen Raumpunkte nur einen einzigen Augenblick ruht, so wird seine Bewegung absolut gleichförmig sein und die Geschwindigkeit derselben ein absolutes Maximum darstellen. Die Zeitdauer seiner Bewegung wird offenbar nicht nur der Anzahl der entsprechenden Bewegungs-, sondern auch derjenigen der Ruhemomente gleich sein, vorausgesetzt, daß die Bewegung ins Unbestimmte verlängert wird. Was diese letzte Voraussetzung bedeutet, zeigt die Fig. 1. Bewegt sich der mate-

---

[8]) „Prinzipien der Metaphysik etc.", S. 325ff.

rielle Punkt A, so wird er in den aufeinanderfolgenden Bewegungsmomenten die irreellen Zwischenpunkte 1, 2, 3, 4, 5 .... durchlaufen, indem er zwischen je zweien von solchen Bewegungsmomenten in den reellen Mittelpunkten I, II, III, IV, V .... ruhen wird, und zwar wird dieses Ruhen unserer Voraussetzung gemäß nur je einen Augenblick stattfinden. Der von dem Punkte A durchlaufene Raumweg wird nur gleich der Summe der durchlaufenen Zwischenpunkte sein, d. h. $= 1 + 2 + 3 + 4 + 5 + \ldots$, die Zeitdauer der Bewegung wird dagegen gleich der Summe der leeren und der erfüllten Zeitaugenblicke sein, d. h. $= 1 + 1_2 + 1_3 + 1_4 + 1_5 \ldots + I + I_{II} + I_{III} + I_{IV} + I_V + \ldots$, weil Bewegung die Ruhe als integrierenden Bestandteil in sich enthält. Würden wir nun voraussetzen, daß die Bewegung des Punktes A bei dem reellen Punkte V zu Ende geht, dann würde die Ruhe in diesem Punkte nicht mehr in die Zeitdauer der Bewegung eintreten, da nach ihr keine Bewegung mehr stattfindet. Die Größe des Raumweges wäre in diesem Falle $= 5$, die der Zeitdauer $= 9$, setzt man aber voraus, daß die Bewegung auch über den Punkt V hinaus verlängert wird, dann ist die Größe des Raumweges wiederum $= 5$, diejenige der Zeitdauer dagegen $= 10$, also genau zweimal größer. Wir wollen nun der Einfachheit halber diese Voraussetzung machen, daß die Bewegung ins Unbestimmte verlängert wird, und wollen nun das Verhältnis der verschiedenen Geschwindigkeit zu der Anzahl der entsprechenden Ruhemomente bestimmen, selbstverständlich handelt es sich hier nur um gleichförmige Geschwindigkeiten.

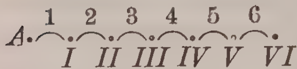


Fig. 1.

Es läßt sich nun leicht nach dem über die Art und Weise der Bestimmung der Größe des durchlaufenen Raumweges und der entsprechenden Zeitdauer der Bewegung im Falle der maximalen Geschwindigkeit eben Ausgeführten einsehen, daß

wenn der Weg n in $2n$ Augenblicken durchlaufen wird und der materielle Punkt in jedem reellen Punkte nur 1 Augenblick ruht,

dann:

derselbe Weg n in $2 \cdot 2n$ Augenblicken wird durchlaufen werden, wenn der materielle Punkt in jedem reellen Punkte 3 Augenblicke ruht,

derselbe Weg n in $3 \cdot 2n$ Augenblicken wird durchlaufen werden, wenn der materielle Punkt in jedem reellen Punkte 5 Augenblicke ruht,

derselbe Weg n in $4 \cdot 2n$ Augenblicken wird durchlaufen werden, wenn der materielle Punkt in jedem reellen Punkte 7 Augenblicke ruht,

— — — — — — — — — — — — — —

derselbe Weg n in $r \cdot 2n$ Augenblicken wird durchlaufen werden, wenn der materielle Punkt in jedem reellen Punkte $(2r-1)$ Augenblicke ruht.

Dies folgt daraus, weil die Anzahl, welche die Zeitdauer der Bewegung ausdrückt, stets eine gerade Zahl sein wird, während die Anzahl der darin enthaltenen Ruhemomente eine ungerade sein wird, da, wenn $r \cdot 2n$ die Anzahl der beiden Zeitaugenblicke bezeichnet, $r \cdot 2n - n = (2r - 1)n$ offenbar die Zahl der erfüllten sein wird, unserer Grundvoraussetzung der ins Unbestimmte verlängerten Bewegung gemäß aber die Zahl der reellen Raumpunkte, in denen der sich bewegende Punkt ruht, gleich n ist, so daß $\frac{(2r-1)n}{n}$ offenbar die Anzahl der Ruhemomente der Zeit, in denen der sich bewegende materielle Punkt in jedem reellen Raumpunkte ruht, sein wird. r bezeichnet hier die Verhältniszahl der maximalen Geschwindigkeit zu einer bestimmten Geschwindigkeit als Einheit, und man sieht hieraus, daß die Anzahl der entsprechenden Ruhemomente ein nicht ganz einfaches Verhältnis darstellt, da sie $= 2r-1$ und nicht etwa r selbst ist, wie dies auf dem Standpunkte des einförmigen (uniformen) Finitismus allerdings der Fall wäre.[9])

---

[9]) Ist umgekehrt die Zahl der Ruheaugenblicke eines sich bewegenden materiellen Punktes in einem Raumpunkte bekannt und bezeichnen wir dieselbe mit m, dann ist, wie sich leicht deduzieren läßt, die Verhältniszahl (r) der maximalen zu der entsprechenden Geschwindigkeit gleich $\frac{m+1}{2}$, z. B. für $m=2$

Wenn wir nun diese Bestimmungen auf den Fall von Achilles und Schildkröte anwenden, so löst sich die von Zeno vorgebrachte Schwierigkeit auf die einfachste Art und Weise. Dies will ich an der Fig. 2 illustrieren. Wir nehmen den einfachsten Fall an, die Schildkröte bewege sich nur mit zweimal kleinerer Geschwindigkeit als Achill, legen aber diesem letzteren die maximale Geschwindigkeit bei, denn es handelt sich hier ja um die prinzipielle Lösung der Zenoschen Schwierigkeit. Der Punkt A (resp. Achill) bewege sich in der oberen und der Punkt T (resp. die Schildkröte) bewege sich in der unteren Raumstrecke, und wir nehmen an, beide befinden sich

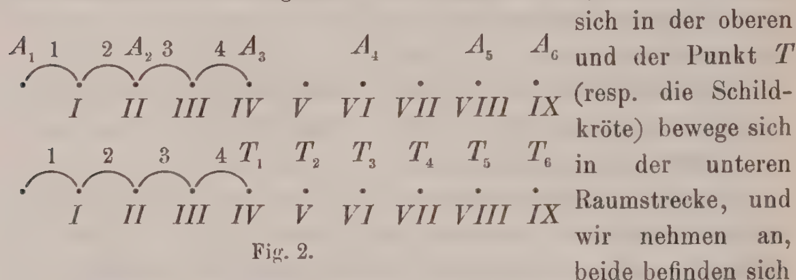


Fig. 2.

vor dem Anfang der Bewegung, so daß der sie trennende Raumweg $= 4$ ist, und zwar befinde sich A im Anfangspunkte der oberen, T in dem fünften Punkte der unteren Strecke, von dem unter dem ersten Punkte der ersten liegenden Punkte der letzteren aus gerechnet (in der Figur mit IV bezeichnet). Fangen nun beide Punkte an, sich zu bewegen, so wird jeder von ihnen nach dem ersten Bewegungsmomente in der entsprechenden Strecke um dieselbe einfache Strecke fortrücken; in dem ersten diesem ersten Bewegungsmomente folgenden Ruhemomente wird A in I und T in V gelangen und hier ruhen bleiben; während der erste Punkt aber nur dieses eine Ruhemoment in I ruhen wird, wird der Punkt T

ist die entsprechende Geschwindigkeit $\frac{2}{3}$ der maximalen. Zu diesen Bestimmungen über die Größe der Geschwindigkeit wollen wir noch bemerken, daß dieselben unmittelbar nur dann gelten, wenn der durchlaufene Raumweg bei den vielen Bewegungen ein gleicher ist. Ist der Raumweg bei zwei Bewegungen ein verschiedener, dann hat offenbar auch die Größe des letzteren auf die Größe der Geschwindigkeit einen Einfluß, selbstverständlich unter der Voraussetzung, daß beide Bewegungen in gleicher Zeit erfolgen. Die Geschwindigkeit hängt auch hier unmittelbar von der Größe der Ruhemomente ab, sie hängt aber mittelbar von der Größe des Raumweges ab, indem diese die Größe jener ersteren bestimmt (je größer der Raumweg, desto kleiner die Ruhemomente).

in *V* drei solche ruhen bleiben; während des zweiten dieser drei Ruhemomente des Punktes *T* wird aber der Punkt *A* vom Punkte *I* zum Punkte *II* fortrücken, und während des dritten darin ruhen bleiben; beide Punkte werden also nach vier Zeitaugenblicken wiederum gleichzeitig ihre Bewegung vollführen, nur diesmal wird es der Punkt *A* vom Punkte *II* und der Punkt *T* vom Punkte *V* tun. Während des diesem Bewegungsmomente, dem fünften Augenblicke der Bewegung, folgenden Ruhemomente wird der Punkt *A* in den Punkt *III* und der Punkt *T* in den Punkt *VI* gelangen. Während der zwei weiteren Ruhemomente, durch die der Punkt *T* in *VI* bleiben wird, wird *A* offenbar in *IV* gelangen, so daß nach acht Zeitaugenblicken vom Anfange der Bewegung aus *A* von *IV* und *T* von *VI* wiederum (zum dritten Male) gleichzeitig ihre Bewegung anfangen werden. Während des diesem Bewegungsmomente, dem neunten Augenblicke der Gesamtbewegung, folgenden Ruhemvmente wird *T* nach *VII*, *A* nach *V* gelangen, und nach weiteren zwei Momenten wird sich *A* in *VI*, *T* in *VII*, und nach fünfzehn Augenblicken der Gesamtbewegung wird schließlich *A* in *VIII* und *T* in *VIII* gelangen resp. im sechzehnten darin sich befinden, dann wird also *A* (Achill) *T* (die Schildkröte) erreichen, beide werden sich in demselben Ruhemomente, also im Zustande der Ruhe, begegnen. Damit ist die von Zeno vorgebrachte Schwierigkeit prinzipiell behoben.

Für die Betrachtung der in dem vierten Beweise Zenos vorgebrachten Schwierigkeit ist es interessant, die Bewegung beider Punkte noch weiter zu verfolgen. In dem siebzehnten Momente der gesamten Bewegung werden beide Punkte wiederum gleichzeitig ihre Bewegung anfangen, und sie werden sich offenbar in den entsprechenden irreellen Raumpunkten (resp. außerhalb des Raumes), nur diesmal im Zustande der Bewegung, miteinander begegnen, und ebenfalls werden sie sich in dem achtzehnten Augenblicke der Gesamtbewegung in den rellen Punkten *IX*, und zwar wiederum wie im ersten Falle im Zustande der Ruhe, miteinander begegnen. Es ist leicht einzusehen, daß zwei Punkte, die sich mit gleicher Geschwindigkeit von demselben Anfangspunkte in gleicher Bahnstrecke (resp. parallelen Bahnstrecken) bewegen, sich in jedem

Augenblicke miteinander begegnen werden, also nicht nur in den Ruhe-, sondern auch in den Bewegungsaugenblicken, resp. nicht nur im Zustande der Ruhe, sondern auch im Zustande der Bewegung, während zwei Punkte, die sich auf dieselbe Weise mit ungleicher Geschwindigkeit bewegen, nur in gewissen (übrigens gleichen) Zeitintervallen sich miteinander begegnen werden, und zwar wird diese Begegnung dann notwendigerweise je einmal im Zustande der Bewegung und je zweimal im Zustande der Ruhe stattfinden.

Der dritte Beweis Zenos lautet: der fliegende Pfeil befindet sich in jedem Augenblicke an einer bestimmten Stelle des Raumes; was sich an einer Stelle des Raumes befindet, ruht; der fliegende Pfeil ruht also in jedem Augenblicke, er bewegt sich also nicht.

Sowohl der Infinitismus wie der bisherige Finitismus sind unfähig, die in diesem Beweise vorgebrachte Schwierigkeit zu überwinden. Den Fehler in dieser Zenoschen Argumentation findet Aristoteles darin,[10]) daß Zeno die Zeit als aus einfachen Augenblicken bestehend voraussetzt, während sie doch ins Unendliche teilbar ist und aus den einzelnen Jetzt nicht zusammengesetzt werden kann. Dabei erkennt Aristoteles ausdrücklich an, daß der einfache unteilbare Gegenwartsaugenblick der Zeit besteht (er ist also in der Zeit nicht eine solche bloße Fiktion, wie der einfache Punkt dies in dem stetigen Raume ist), daß in demselben als solchem aber keine Bewegung möglich ist, sondern daß diese in der zwischen den Jetzt liegenden stetigen Zeit, (d. h. in der mit der Veränderung selbst identischen Zeit) geschieht,[11]) daß also selbst, wenn der materielle Punkt in dem einfachen Augenblicke ruhen könnte, dies seine Bewegung gar nicht verhindern würde. Ich will nun zunächst von der Voraussetzung ausgehen, der sich bewegende materielle Punkt ruhe in dem Jetzt, und will zeigen, daß, wenn die Zeit selbst stetig ist, die Bewegung dann nicht stattfinden kann. Denn ruht der sich bewegende materielle Punkt in dem Jetzt, dann wird seine Bewegung in dem Jetzt unterbrochen, es

---

[10]) Physik, VI, 9, S. 323.
[11]) Physik, VI, 3, S. 291—293.

besteht keine stetige Bewegung mehr, und es fragt sich dann eben, wie und auf welche Weise derselbe nunmehr seine Bewegung anfangen könne. Daß diese unsere Argumentation richtig ist, folgt einfach daraus, daß das Jetzt in der stetigen Zeit wirklich besteht und nicht eine bloße Fiktion ist, wie dies mit dem einfachen Punkte in dem stetigen Raume der Fall ist, der, wenn der Raum ein absolutes Kontinuum ist, nur eine von unserem Denken fingierte, den Raum selbst gar nicht angehende Vorstellung ist.[12]) Es folgt daraus weiter, daß die Zeit überhaupt nicht stetig sein kann, da, wenn die Zeit mit der Veränderung identisch ist, in dem einfachen Gegenwartsaugenblicke keine Veränderung möglich ist und, da der letztere ein wirklicher Bestandteil der Zeit ist, die Zeit selbst in jedem einfachen Jetzt unterbrochen wird und also nicht stetig ist. Erkennt man also die Unteilbarkeit und Wirklichkeit des Jetzt an, dann ist der Infinitismus in Bezug auf die Zeit überhaupt aufgehoben, und es müssen dann dessen Bemühungen, diese Zenosche Schwierigkeit zu überwinden, vergeblich bleiben.

Aristoteles hat die Schwierigkeit, die sich für die stetige Zeit in diesem Falle ergibt, wohl gefühlt, da er sich zu zeigen bemüht, daß in dem einfachen Jetzt auch keine Ruhe stattfinden kann. Seine Argumentation ist aber nicht stichhaltig. Er sagt, daß, wenn das Ding in dem Jetzt ruhen würde, dasselbe dann darin zugleich auch sich bewegen müßte, wenn das Jetzt zwei Zeiten trennt, in deren einer die Bewegung und in der anderen späteren die Ruhe stattfindet.[13]) Dies ist ganz richtig, aber die Schlußfolgerung daraus, daß

---

[12]) Man vergleiche darüber „Prinzipien der Metaphysik etc. . . .“, S. 134 und S. 282, 3.

[13]) Physik, VI, 3, S. 295. An derselben Stelle führt Aristoteles noch einen anderen Grund an, warum in dem Jetzt keine Ruhe stattfinden kann. Nur für dasjenige sagt man, daß es ruhe, „was, sowohl es selbst als seine Teile, jetzt und früher sich gleichmäßig verhält; in dem Jetzt aber gibt es kein Früheres und folglich auch kein Ruhen.“ (ἔτι δ᾽ ἠρεμεῖν μὲν λέγομεν τὸ ὁμοίως ἔχον καὶ αὐτὸ καὶ τὰ μέρη νῦν καὶ πρότερον· ἐν δὲ τῷ νῦν οὐκ ἔστι τὸ πρότερον ὥστ᾽ ἠρεμεῖν) Sofern dies nicht die bloße Berufung auf den Sprachgebrauch, sondern ein wirklicher Beweis sein soll, enthält er eine petitio principii, denn es soll eben bewiesen werden, daß die Ruhe eine Vielheit von Zeitaugenblicken erfordert.

in dem Jetzt keine Ruhe stattfinden könne, bedeutet nichts anderes als die Aufhebung des Jetzt als des wirklichen unteilbaren Bestandteiles der Zeit. Denn findet in dem unteilbaren Jetzt weder Bewegung noch Ruhe statt, dann hat das Jetzt überhaupt keine Bedeutung mehr in der Zeit, da die Zeit, um uns des Aristotelischen Ausdrucks zu bedienen, Maß der Bewegung und der Ruhe ist, d. h. Bewegung und Ruhe das dieselbe Ausfüllende sind, das Jetzt also, wenn dasselbe ein wirklicher Bestandteil der Zeit ist, notwendigerweise entweder Bewegung oder Ruhe enthalten muß, da dasselbe nun nicht Bewegung enthalten kann, so muß es die Ruhe enthalten, und der Zenosche Beweis bleibt für die infinitistische Auffassung der Zeit in Kraft.

Noch augenfälliger scheint die Schwierigkeit dieses Zenoschen Beweises auf dem Finitismus zu lasten. Und tatsächlich ist der bisherige Finitismus nicht imstande, der Schwierigkeit Zenos Herr zu werden. Denn wenn die Zeit aus unteilbaren Augenblicken besteht, die alle unmittelbar aufeinander folgen und gleichartig sind, dann ruht der sich bewegende materielle Punkt in jedem dieser Augenblicke, er bewegt sich also absolut nicht. Denn wie soll diese Bewegung stattfinden, wenn es zwischen je zweien aufeinander folgenden Zeitaugenblicken, in denen der sich bewegende materielle Punkt ruht, in absolutem Sinne gar nichts dazwischen liegt? Damit der sich bewegende materielle Punkt von dem einen Raumpunkt zu dem anderen hinübergeht, muß offenbar irgend etwas geschehen, was diesen Ortswechsel bewirken wird, wenn aber zwischen den beiden Zeitaugenblicken, denen die Ruhe des sich bewegenden materiellen Punktes in jenen beiden Raumpunkten entspricht, absolut gar nichts dazwischenliegt, dann gibt es keine Zeit, in der jener Ortswechsel, jene Bewegung zustande kommen könnte, die Bewegung kann also gar nicht zustande kommen. Der einförmige Finitismus, d. h. derjenige Finitismus, der Raum und Zeit als aus bloß einer Art von Punkten bestehend auffaßt, ist also absolut unfähig, die Schwierigkeit des dritten Zenoschen Beweises zu überwinden.

Ganz anders aber steht es mit unserem zweiförmigen (biuniformen) Finitismus, der Raum und Zeit aus doppeltartigen Raum-

und Zeitpunkten bestehend voraussetzt. Zwischen je zwei Zeitaugenblicken, in denen der sich bewegende materielle Punkt ruht, gibt es einen dazwischenliegenden unerfüllten Zeitaugenblick, der den Bewegungsakt selbst bedeutet, in dem also jener Ortswechsel von einem (reellen) Raumpunkte zum anderen stattfindet, und damit ist die Zenosche Schwierigkeit mit einem Schlage gelöst. In dem Bewegungsaugenblicke verläßt der materielle Punkt den früheren (reellen) Raumpunkt, befindet sich im Zustande der Bewegung außerhalb des Raumes und gelangt nach dem Aufhören des Bewegungsaktes in den nächsten (reellen) Raumpunkt, im Zustande der Bewegung selbst ist er also weder an dem einen noch an dem anderen Orte, er ist überhaupt an keinem Orte, die Möglichkeit wovon Zeno in seinem Beweise eben übersehen hat.

Der vierte Beweis Zenos ist der schwierigste und verwickeltste, und man kann kühn sagen, daß dessen Lösung vom Standpunkte des Infinitismus hinter denjenigen anderer Beweise erheblich zurückbleibt. Das Wesentliche desselben läßt sich durch die Fig. 1 und 3 illustrieren. Es seien A_1, A_2, A_3 und A_4 vier feststehende Raumpunkte, B_1, B_2, B_3, B_4 die eine und C_1, C_2, C_3, C_4 eine andere bewegliche Reihe von je vier Raumpunkten, und man setze voraus, daß sich die beiden letzteren Reihen in entgegengesetzter Richtung aufeinander zu bewegen und daß vor dem Anfang der Bewegung B_1 unter A_2, C_1 unter A_3 steht (wie dies Fig. 1 darstellt): so wird nach der Vollendung der Bewegung der beiden beweglichen Raumreihen der Punkt B_1 unter A_4 und der Punkt C_1 unter A_1 liegen (wie dies Fig. 3 darstellt). Die von Zeno vorgebrachte Schwierig-

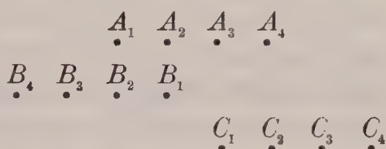


Fig. 1.

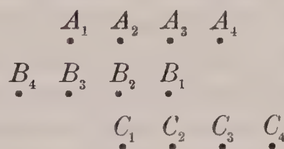


Fig. 2.

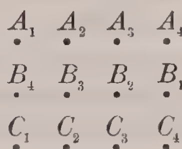


Fig. 3.

keit besteht nun darin, daß der Punkt B_1 offenbar in derselben Zeit an allen C und der Punkt C_1 in derselben Zeit an allen B vorbeigekommen, in der jeder von ihnen an der Hälfte der A vorbeigekommen. Die Zeit, in der C_1 resp. B_1 den ganzen Raum der Reihe A (denn wir können statt der Reihe B resp. C die Reihe A setzen, da beide räumlich gleich sind) durchlaufen hat, ist mithin derjenigen gleich, in der es resp. B_1 bei gleicher Geschwindigkeit die Hälfte dieses Raumes durchlief, also bewegt sich, da die Geschwindigkeit bei gleicher Zeit proportional dem durchlaufenen Wege ist, ein materieller Punkt zweimal so schnell einem anderen sich bewegenden Punkte vorbei als einem ruhenden, oder, was auf dasselbe hinauskommt, da bei gleicher Geschwindigkeit die Bewegungszeiten sich verhalten wie die durchlaufenen Räume, ist die ganze Zeit der halben gleich et vice versa.

Was Aristoteles gegen diesen Beweis Zenos bemerkt, ist zwar im Grunde ganz richtig, er zeigt aber nicht näher die Richtigkeit seiner Behauptung, und dies läßt sich auch in der Tat auf seinem infinitistischen Standpunkt nicht zustande bringen. Er bemerkt nämlich ganz richtig,[14]) der Fehlschluß Zenos bestehe in der Voraussetzung, daß die gleiche Masse, wenn sie sich mit gleicher Geschwindigkeit einmal einem Bewegten und ein anderes Mal einem Ruhenden entlang bewegt, ihre Bewegung in den beiden Fällen in gleicher Zeit vollführt (daß z. B. in obigem Falle der Punkt B_1 sich in gleicher Zeit der Reihe der Punkte C entlang bewegt, wenn diese in Ruhe sind, in der er sich ihnen entlang bewegt, wenn sie selbst in Bewegung sind, was in der Tat, wie wir weiter unten — vgl. insbesondere die Anmerkung 15 — ausführlich zeigen werden, nicht der Fall sein kann). Denn wenn man, wie Aristoteles, keinen Unterschied zwischen Raum und Materie macht d. h. keinen leeren Raum neben der Materie zuläßt, dann kann man, solange man streng auf dem Standpunkte des Infinitismus bleiben will, die Größe des durchlaufenen Weges nur nach der Größe und Anzahl der Körper beurteilen, denen entlang ein sich Bewegender vorbeikommt. Denn in diesem Falle ist der Unterschied

---

[14]) Physik, VI, 9, S. 325.

zwischen Bewegung und Ruhe nur ein relativer (und umgekehrt diejenigen, die die Relativität der Bewegung lehren und dabei keinen Unterschied zwischen Materie und Raum machen, verfallen unrettbar dem vierten Zenoschen Beweise in die Arme), da die Ruhe nur als die unendlich kleine Bewegung (wie sich Leibniz ausdrückt) gefaßt werden kann, wenn Raum, Zeit und Veränderung wirklich stetig sind, d. h. wenn der (konsequente) Infinitismus wirklich Recht hat. Die gefährliche Klippe des vierten Zenoschen Beweises kann also der Infinitismus nur so vermeiden, wenn er neben der Materie einen leeren Raum annimmt, denn dann ist die Bewegung (nach der Definition Newtons) als die Änderung des Ortes in diesem absoluten Raume zu definieren, die Größe des durchlaufenen Raumweges wird dann also nicht mehr an den Körpern gemessen, denen entlang ein sich Bewegender vorbeikommt, wie in dem ersten Falle. Die Voraussetzung des leeren absoluten Raumes ist aber gewiß ein zu teuerer Preis, den der Infinitist zahlen muß, um sich von der Schwierigkeit Zenos loszukaufen!

Auf dem Standpunkte des neuen Finitismus löst sich aber die Schwierigkeit einfach und vollständig. Man muß nämlich dabei die Begegnungen der in entgegengesetzter Richtung aufeinander zu sich bewegenden Punkte B und C, die im Zustande der Ruhe stattfinden, von denjenigen, die in dem Zustande der Bewegung stattfinden, streng unterscheiden. Wenn nämlich nach dem ersten Augenblicke der Bewegung beider Punktreihen der Punkt B_1 unter den Punkt A_3 zu stehen kommt, so wird von der Reihe C der Punkt C_2 ebenfalls unter A_3 zu stehen kommen (vgl. Fig. 2): während dieses ersten Bewegungsaugenblickes werden sich offenbar die Punkte B_1 und C_1 miteinander begegnen, da aber diese Begegnung in den irreellen Raumpunkten (die dem irreellen Raumpunkte, der zwischen A_2 und A_3 liegt, entspricht) stattfindet, so findet sie im Zustande der Bewegung statt. Dagegen findet die Begegnung des Punktes B_1 mit dem Punkte C_2, da beide nach der vollzogenen Bewegung des ersten Bewegungsaugenblicks notwendigerweise (infolge der diskreten Natur der Bewegung) zur Ruhe kommen, im Zustande der Ruhe statt. Ebenso werden sich in dem zweiten Bewegungsaugenblicke die Punkte B_1 und C_3 im Zustande der Bewegung und nach der

vollzogenen Bewegung dieses zweiten Augenblickes die Punkte B_1 und C_4 im Zustande der Ruhe begegnen (vgl. Fig. 3). Es wird sich also der Punkt B_1 der Reihe B mit zwei Punkten (mit C_1 und C_3) der Reihe C im Zustande der Bewegung und mit zwei anderen (mit C_2 und C_4) im Zustande der Ruhe begegnen, und ebenso wird sich der Punkt C_1 der Reihe C mit zwei Punkten (mit B_1 und B_3) im Zustande der Bewegung und mit den übrigen zwei (mit B_2 und B_4) im Zustande der Ruhe begegnen, während sich sowohl der Punkt B_1 wie der Punkt C_1 (und dasselbe gilt für die übrigen Punkte der Reihe B und C) mit den Punkten der Reihe A (und zwar B_1 mit A_3 und A_4, C_1 mit A_2 und A_1) nur im Zustande der Ruhe begegnen, da ja die Punkte der Reihe A der Voraussetzung gemäß sich in Ruhe befinden.

Nach dem nun, was wir über die Bestimmung der Größe des durchlaufenen Weges und der Bewegungsgeschwindigkeit bei dem zweiten Beweise ausgeführt haben, läßt sich leicht einsehen, daß in dem obigen Falle die im Zustande der Bewegung stattfindenden Begegnungen des Punktes B_1 (resp. C_1) mit den Punkten C (resp. B) allein die Größe des durchlaufenen Weges bestimmen, diese Größe ist aber, wie aus obigem erhellt (denn B_1 begegnet sich nur mit zwei Punkten der Reihe C im Zustande der Bewegung und dasselbe gilt für C_1 in bezug auf die Reihe B), derjenigen des in Bezug auf die in Ruhe befindlichen Punkte (A_3 und A_4) der Reihe A vom Punkte B_1 (resp. C_1) durchlaufenen Weges gleich. Der Weg (resp. die Zeit) den ein sich bewegender materieller Punkt (B_1 resp. C_1) einer Reihe von solchen in entgegengesetzter Richtung sich bewegenden Punkten (C resp. B) entlang durchläuft, ist also (die gleiche Geschwindigkeit vorausgesetzt) nicht mit demjenigen gleich, den er durchlaufen würde, wenn die *letzteren* (nicht die der Reihe A) sich im Zustande der Ruhe befinden würden, es besteht also die von Zeno in seinem vierten Beweise vorgebrachte Schwierigkeit gar nicht. Wenn dem nicht so wäre, wenn in unserem Falle also der Weg, den der Punkt B_1 durchläuft, an den A gemessen gleich 2 und an den C gemessen gleich 4 wäre, dann müßte, wie Zeno geschlossen, die Geschwindigkeit des B_1 den C gegenüber zweimal größer als diejenige den A gegenüber sein, oder

es müßte, wenn die Geschwindigkeit gleich bleiben soll, die Zeit, die B_1 braucht, um den ersten Weg durchzulaufen, die Hälfte der Zeit des zweiten Weges sein, also die halbe Zeit der ganzen gleich.[15]) Alle diese Widersprüche verschwinden aber mit einem Schlage auf Grund unseres neuen Finitismus.

Anhang.

Unter den Versuchen des einförmigen Finitismus, der Schwierigkeiten Zenos Herr zu werden, ist besonders der geistreiche Versuch von F. Evellin zu erwähnen, den er in „Revue de Metaphysique et de Morale", I t. p. 382—395 gemacht hat. Evellin beschränkt sich auf die zwei letzten für den einförmigen Finitismus in der Tat wirkliche Schwierigkeiten darbietenden Beweise, und die von ihm gelieferten Lösungen stellen in der Tat das Höchste dar, was von seiten des einförmigen Finitismus in dieser Hinsicht geleistet werden konnte, sie zeigen aber auch zugleich, daß der einförmige Finitismus nicht imstande ist, die Schwierigkeiten wirklich zu überwinden. Ich will im folgenden die Lehre Evellins möglichst in seinen eigenen Worten darstellen, und zwar wende ich mich zunächst dem dritten Beweise (la flèche) zu, den Evellin selbst nach dem vierten behandelt.

„Si, dans l'espace, les parties (élémentaires) sont juxtaposées, et elles doivent l'être, car le vide d'espace ne se conçoit pas, le mouvement élémentaire doit grandement différer de celui que l'expérience offre à nos yeux .....

---

[15]) In der von Aristoteles überlieferten Form des vierten Zenoschen Beweises (wenn Prantls Interpretation dieser Stelle richtig ist, vgl. dessen Bemerkung, Physik, S. 516) soll Zeno direkt nur von der Gleichheit der ganzen mit der halben Zeit gesprochen haben (Physik, VI, 9, S. 325). Der Punkt B_1 soll also demgemäß in derselben Zeit an den zwei Punkten A_3 und A_4 einerseits und an den vier Punkten C_1, C_2, C_3, C_4 andererseits vorbeikommen, das erste wird er aber offenbar, so mag Zeno argumentiert haben, in zwei und das zweite in vier Augenblicken tun, also wären zwei Augenblicke gleich vier Augenblicken, was ein Widerspruch ist. Auf dem Standpunkte unseres Finitismus nun braucht B_1 (die maximale Geschwindigkeit vorausgesetzt) ebenso vier einfache Augenblicke, um an den Punkten A_3 und A_4 der Reihe A vorbeizukommen, wie er vier Augenblicke braucht, um an den Punkten der in Bewegung sich befindenden Reihe C vorbeizukommen (befänden sich die letzteren in Ruhe, so brauchte er dazu acht Augenblicke), die Zeit der Bewegung ist also in beiden Fällen gleich, und der Widerspruch Zenos besteht nicht.

Le mobile part de *a*. Il part, et déjà il n'y est plus; mais au moment même où il part, il arrive en *b*, puisque tout intermèdiaire manque. Ce n'est pas tout; il faut qu'il soit là où il arrive, car on ne peut admettre qu'il arrive en un moment pour qu'au moment qui va suivre il se mette en devoir d'occuper le lieu qu'il a atteint.

Partir d'ici, arriver là et s'y trouver c'est tout un dans le passage d'un lieu à un lieu sans intervalle.

On peut essayer de scander, d'après ces principes, les moments d'un mouvement composé.

Voici des lieux contigues *a*, *b*, *c*, *d*. Soit un premier temps; le mobile aussitôt part de *a*, arrive en *b* et s'y trouve comme en sa place; un second; le mobile part de *b* arrive en *c* et l'occupe. Ainsi de suites. Autant d'instants, autant des mouvements élémentaires entre lesquels, eu égard à de successives ruptures d'équilibre, doivent se rencontrer des repos plus ou moins longs.

Le mouvement le plus rapid est évidement, dans l'hypothèse, celui où chaque instant successif est marqué par une avance, sans pause, si petite qu'elle soit, entre une avance et une autre.

Croit-on maintenant que les partisants des indivisibles absorbent le mouvement dans le repos? Pour eux, derrière chaque position nouvelle, se rencontre un nouveau acte, et les avances successives lorsqu'elles se produisent répondent à autant de poussés du mouvement.

— —

Ce n'est donc pas avant que tel lieu soit occupé, mais au moment même où il l'est, que le mouvement véritable, le mouvement élémentaire se produit." (ib. p. 390, 1).

Die Schwierigkeit des dritten Beweises Zenos löst also Evellin auf die Weise, daß er die Zeit der Bewegung eines Punktes, welche mit maximaler Geschwindigkeit erfolgt, aus lauter Bewegungsaugenblicken bestehend voraussetzt, so daß jedem einfachen Punkte im Raume ein solcher einfacher Punkt resp. Bewegungsaugenblick in der Zeit entspricht und daß, wie es zwischen den sich unmittelbar berührenden Raumpunkten gar nichts Daschwischenliegendes gibt, d. h. zwischen zwei (reellen) Raumpunkten kein irreeller Zwischenraum vorhanden ist („car le vide d'espace ne se conçoit pas", sagt Evellin), daß es ebenso zwischen den aufeinanderfolgenden Bewegungsaugenblicken einer solchen vollkommen gleichförmigen Zeit keine dazwischenliegenden Ruhepunkte gibt, so daß „sich in einem Raumpunkte befinden" (wenn dies nur einen einfachen Augenblick dauert) zugleich „sich bewegen" bedeutet und damit der Einwand Zenos direkt widerlegt wird (nach Evellin ruht ein sich bewegender

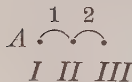
Punkt an einem Orte erst dann, wenn er denselben auch nach dem Augenblicke der Bewegung, in dem er darin ist, behält, es sind also wenigstens zwei Zeitaugenblicke des Bestehens an einem Orte notwendig, damit man von der Ruhe in diesem reden kann, ib. p. 391).

Diese Lösung der Schwierigkeit ist in der Tat sehr geistreich und stellt für den einförmigen Finitisten die einzige Möglichkeit dar, dieselbe zu überwinden. Sie ist aber ganz unrichtig und widerspricht dem inneren Wesen der Zeit und der Veränderung selbst. Es ist nämlich unmöglich, die Zeit, wenn man dieselbe mit Veränderung identifiziert (d. h. keine „leere“ Zeit zuläßt, vgl. Prinzipien der Metaphysik, S. 126ff.), aus lauter Veränderungsaugenblicken zusammenzusetzen, weil dies dem Wesen der Veränderung selbst widerspricht. Dies läßt sich sehr leicht folgendermaßen beweisen. Die Veränderung muß Veränderung von etwas sein, was nicht selbst Veränderung ist (von einem realen Inhalte), eine Veränderung der Veränderung ist also unmöglich. Nun ist die Veränderung entweder die absolute Aufhebung (resp. Setzung) eines qualitativen Inhalts (qualitative Veränderung), oder bloß die Aufhebung des letzteren von einem Orte und seine Setzung an einen anderen Ort (Bewegung): im ersten Falle haben wir die Aufhebung des Bestehens überhaupt (das Bestehen an einem Ort ist hierin inbegriffen, wenn es sich um materielle Punkte im Raume handelt), im zweiten Falle haben wir bloß die Aufhebung des Bestehens an einem Orte; im ersten Falle bezieht sich die Veränderung nicht nur auf das Ortbestehen (der materiellen Punkte im Raume), sondern auch auf den qualitativen Inhalt selbst, im zweiten Falle geht sie aber nur auf den ersteren. Also negiert die Bewegung als Veränderung, resp. sie verändert als Veränderung nur das Bestehen an einem Orte und nichts anderes. Wäre nun (ich setze den von Evellin diskutierten Fall der Bewegung mit maximaler Geschwindigkeit voraus) das Bestehen an einem Orte identisch mit der Bewegung selbst, dann würde die Aufhebung des Bestehens an einem Orte zugleich die Aufhebung des dieses Bestehen bedeutenden Bewegungsaktes sein, und wir hätten somit eine Veränderung der Veränderung vor uns, was offenbar unmöglich ist. Daraus folgt, daß das Bestehen an einem Orte notwendigerweise den Ruhezustand

bedeuten müsse und daß die Bewegung als Veränderung nur in der Negation der Ruhe, die somit jedem einfachen Bewegungsakte notwendigerweise als fundamentum relationis vorausgehen müsse, besteht, die Zeit kann also nicht aus lauter Bewegungsaugenblicken zusammengesetzt werden.

Man könnte dieser unserer Argumentation gegenüber bemerken: da der eine Bewegungsaugenblick unmittelbar und ohne Intervall auf den anderen folgt, so negiert er den vorausgehenden überhaupt nicht, da dieser von selbst erlischt. Gewiß ist dem so, antworte ich, wenn die Bewegungsakte unmittelbar und absolut ohne Lücke aufeinanderfolgen, dann kann der eine nicht den anderen negieren, daraus folgt aber nicht im mindesten, daß jeder von ihnen nicht das Bestehen des materiellen Punktes an dem früheren Orte negiert, denn darin besteht ja sein Wesen. Wenn sie nun dieses Bestehen selbst als Bewegungszustand fassen, dann muß der folgende Bewegungsaugenblick diesen früheren direkt negieren, und doch kann er es, wie sie selbst eben zugeben, *nicht* tun, daraus folgt aber nur, daß ihre Voraussetzung der unmittelbar aufeinanderfolgenden Bewegungsaugenblicke, nicht aber daß unser Einwand unrichtig ist.

Es läßt sich aber auch direkt beweisen, daß Evellins Hypothese der Zusammensetzung der Zeit aus lauter Bewegungsaugenblicken unmöglich ist. Wir wollen zunächst gänzlich absehen von der Notwendigkeit der Zusammensetzung des Raumes aus zwei Punktarten, die diejenige der Zeit nach sich zieht, und wollen den Beweis unter der Voraussetzung der einförmigen Struktur des Raumes führen. Heben wir aus dem Raum (irgend einer >1 betragenden Dimensionszahl) eine aus drei Punkten bestehende Strecke heraus und setzen wir also voraus, daß es zwischen diesen Punkten im absoluten Sinne keine Distanzen gibt, d. h. daß ihre Berührungsentfernung $=0$ ist, wie dies Evellin annimmt. Ich behaupte nun, daß der Punkt A (in der nebenstehenden Figur) in dem einfachen Augenblicke der Bewegung nicht nur den Punkt I verlassen und in dem Punkte II sich befinden werde, wie dies Evellin behauptet, sondern daß er in demselben Bewegungsaugenblicke noch auch den Punkt II verlassen wird, so daß er gerade nach dem Aufhören dieses letzteren



den Punkt *III* erreichen wird, wo er nun offenbar zunächst ruhen muß, bevor ihn ein neuer Bewegugsakt weiter führen wird. Diese meine Behauptung wird auf den ersten Blick wirklich paradox erscheinen, daß dieselbe aber in diesem Falle den vollständigen Prozeß der Bewegung eines Punktes in einem Bewegungsaugenblicke beschreibt, läßt sich sehr leicht beweisen. Wenn nämlich Evellin mit seiner Behauptung Recht hat, daß „partir d'ici, arriver là (et) s'y trouver c'est tout un dans le passage d'un lieu à un lieu sans intervalle“, so hat er in Wahrheit noch mehr Recht, d. h. seine Behauptung wird erst vollständig, wenn man derselben noch hinzufügt: „et partir de là“. Man muß nämlich in jener Evellinschen Behauptung die feine Distinktion zwischen dem Weggehen von einem Orte und dem Ankommen an einen anderen Ort machen. Das Ankommen (arriver là) an einen Ort (in unserem Falle das Ankommen des Punktes *A* an den Ort *II*) und das Bestehen oder sich Befinden an diesem Orte (s'y trouver) sind nämlich im Falle der einfachen Bewegung absolut identisch, d. h. es sind dies überhaupt keine verschiedenen Momente (oder Seiten) mehr, dagegen sind das Weggehen von einem Orte (partir d'ici) und das Ankommen an einen Ort oder besser das Bestehen an diesem letzteren nur in dem Sinne identisch, daß sie in einem und demselben Augenblicke geschehen, sie sind aber nicht im absoluten Sinne identisch, da sie offenbar zwei verschiedene Sachen sind. Ist dem nun so, dann kann offenbar das Weggehen von einem Orte als solches (in unserem Falle das Weggehen des Punktes *A* vom Orte *I*) in absolutem Sinne keine Zeitdauer haben, d. h. dessen Zeitdauer muss $=0$ sein, weil ja das Sichbefinden an einem Orte selbst als solches den einfachen Bewegungsaugenblick vollständig in Anspruch nimmt. Ist dem nun aber so, dann hindert nichts vorauszusetzen, daß auch das Weggehen von diesem neuen Orte (in unserem Falle des Punktes *A* vom Orte *II*) zu demselben einen Bewegungsakte gehört, da ja dasselbe keine Zeitdauer hat und demnach die Größe dieses letzteren gar nicht vermehrt. Und diese Voraussetzung ist nicht nur möglich, sondern in Wahrheit auch notwendig. Denn sobald wir einen Unterschied zwischen dem Weggehen vom Orte *I* und dem Ankommen resp. Sichbefinden im Orte *II* gemacht haben,

dann kann der sich bewegende Punkt A, da er sich im Orte II noch im Bewegungszustande befindet, hier nicht stehen bleiben, sondern muß auch von diesem Orte weggehen. Denn wenn dem Entstehen des einfachen Bewegungsaktes das Weggehen des Punktes A von dem Orte I entspricht, wenn ihm selbst d. h. seinem Bestehen das Bestehen des Punktes A an dem Orte II entspricht, so muß seinem Vergehen das Weggehen des Punktes A von diesem Orte II entsprechen, so daß nach dem Aufhören dieses einfachen Bewegungsaktes der sich bewegende Punkt A an den Ort III gelangen wird, wo er nun, da er sich nicht mehr (wie in dem Orte II) im Zustande der Bewegung befindet, stehen bleiben wird, also ruhen wird. Hieraus folgt also unzweifelhaft, daß die Zeit aus reinen Bewegungsaugenblicken nicht zusammengesetzt werden kann, daß zwischen je zwei Bewegungsaugenblicken notwendigerweise ein Ruheaugenblick bestehen muß.

Aus dieser Ausführung erhellt aber auch zugleich, daß, wenn der diskrete Raum aus Punkten bestände, die sich in absolutem Sinne unmittelbar miteinander berührten, wenn also die Distanzen zwischen denselben $= 0$ wären, dann der einfache Bewegungsakt in demselben stets den Übergang des einen materiellen Punktes nicht von einem Orte zu dem nächsten, sondern zu dem zweitnächsten bewirken würde, was gewiß seltsam genug wäre und woraus nur folgt, daß diese Voraussetzung über die Struktur des diskreten Raumes unrichtig ist. Und umgekehrt, wenn sich ganz unabhängig von der Bewegung beweisen läßt, daß die Größe der unmittelbaren Berührung zweier Punkte im diskreten Raume $= 1$ sein müsse (was ich besonders in meiner Abhandlung „Über die Größe der unmittelbaren Berührung zweier Punkte“, ersch. in Ostwalds „Annalen der Naturphilosophie“, IV. Bd., S. 239—268, ausgeführt habe), so folgt daraus von selbst, daß der einfache Bewegungsakt in der Tat in jene drei oben von uns beschriebenen Momente (oder Seiten) zu zerlegen ist, denn nur so ist es möglich, den Übergang des materiellen Punktes von einem Orte zu dem nächstliegenden in einem solchen Raume zu begreifen. Freilich wer, wie Evellin, eine Geometrie auf finitistischer Grundlage von vornherein ablehnt (ib. p. 387), der wird natürlich die für

eine solche Struktur des diskreten Raumes von mir angeführten Gründe nicht gelten lassen, dann muß er aber entweder direkt die Unrichtigkeit jener unserer Zerlegung des einfachen Bewegungsaktes beweisen, oder er muß das eben erwähnte Paradoxon der Bewegung von dem einen Orte zu dem zweitnächsten gelten lassen, in welchem Falle er dann aber in Bezug auf die Zeit mit dem einförmigen Finitismus brechen müßte, und also keinen Grund mehr hätte, denselben nicht auch in Bezug auf den Raum aufzugeben, wodurch er dann eben dasjenige zulassen würde, was er eben vermeiden wollte.

Daß der einförmige Finitismus Evellins unrichtig ist, folgt auch aus seiner Unfähigkeit, die Schwierigkeit des vierten Beweises Zenos zu überwinden. So geistreich Evellins Lösungsversuch auch in diesem Falle ist, so ist die Überwindung der Schwierigkeit doch nur scheinbar. Seine Diskussion des vierten Zenoschen Beweises bezieht sich nicht unmittelbar auf die von Zeno selbst vorgebrachte und von uns oben diskutierte Schwierigkeit, sondern auf eine Schwierigkeit, die aus der von G. Noël (vgl. ib. p. 383,5) dem vierten Zenoschen Beweise gegebenen Form entspringt, die aber die letzte Grundlage der Zenoschen Schwierigkeit selbst bildet. Wenn nämlich der (einförmige) Finitismus richtig ist, dann müßten sich, so urteilt Noël, die Punkte B_1 und C_1 (vgl. unsere Fig. 1 zum vierten Beweise) in demselbem Augenblicke, in dem sie ihre Orte wechseln, sich auch miteinander begegnen, was offenbar das Zerfallen des einfachen Augenblickes in zwei solche erfordern würde. Wir haben oben angenommen, daß eine solche Begegnung in der Tat erfolgt, nur daß sie im Zustande der Bewegung resp. in dem Bewegungsaugenblicke der Zeit stattfindet. Der Einwand Noëls entfällt also auf unserem Standpunkt des zweiförmigen Finitismus vollständig, da wir ja statt eines Augenblickes in obigem Falle zwei solche annehmen und demnach die Begegnung bei uns sogar eine Notwendigkeit darstellt.

Daß sie aber überhaupt eine Notwendigkeit ist, und daß sie Evellin nicht vermieden hat, wollen wir jetzt nachweisen. Wir gebrauchen wiederum seine eigenen Worte.

„Faut-il admettre à présent que a“ (C_1 unserer Fig. 1 zum vierten Beweise) passe, comme on le prétend, sous b' (B_1) et sous c' (B_2)? Occupons-nous d'abord de b' (C_1). Pour passer sous b' (B_1), il faul qu'il se trouve, à

un moment donné, vis-à-vis de lui. Mais où rencontrer ce moment? En un nstant unique b' (B_1) est venu occuper, de droite à gauche (bei uns umgekehrt), un lieu contigu au sien, tandisque, de son coté, a'' (C_1) est venu occuper de gauche à droite (bei uns umgekehrt) un lieu situé au-dessous de celui qu' occupait b':

$$\begin{matrix} b' & ' \\ '' & a'' \end{matrix}$$

Si, en cet instant même, ils sont déjà arrivés, comment aurait-ils trouver le temps de passer l'un devant l'autre?

On insitera. Visiblement a'' et b' se croisent. — On se croise dans le continu de l'espace; ici c'est impossible. Où voulaites-vous qu' ait lieu ce prétendu croisement? a'' avance d'un rang; je le vois alors et tout de suite au-dessous du lieu occupé à l'origine par b', mais ce lieu est vide, b' est parti. A son tour, b' avance d'un rang en sens inverse. Le voilà d'un coup au-dessus du point de départ de a'', mais a'' a marché, il n'est plus la" (ib. p. 386).

Nachdem man alles dies und weiteres von Evellin über die Unmöglichkeit der Begegnung der Punkte b' und a'' (resp. B_1 und C_1) Gesagte gelesen, wird man am Ende sagen: und doch begegnen sie sich. Evellin sagt, daß es keinen Ort und keine Zeit für diese ihre Begegnung gibt; da aber die Begegnung von vornherein feststeht, so muss die Evellinsche Theorie, die keinen Ort und keine Zeit derselben zuläßt, unrichtig sein, d. h. es muß sowohl der Ort wie die Zeit einer solchen existieren: der Ort ist der irreelle Raumpunkt (vgl. darüber jedoch die Anmerkung 6.), die Zeit ist der unerfüllte Bewegungsaugenblick, wie wir oben ausführten. Denn daß die Begegnung der beiden Punkte stattfinden muß, ist unmittelbar durch die Anschauung selbst einleuchtend (in welchem Sinne hier von Anschauung die Rede sein kann, man vgl. darüber meine oben erwähnte Abhandlung in den „Annalen der Naturphilosophie“ Bd. IV, S. 258 ff.): sie gehen in entgegengetzter Richtung aufeinander zu, müssen also nebeneinander vorbeigehen. Auf dem Standpunkte Evellins bliebe nur der Ausweg vorauszusetzen, daß diese Begegnung in dem reinen Weggehen beider Punkte von ihren Orten als solchem stattfindet, so daß sie sich in dem Bewegungsaugenblicke selbst, in dem sie sich an den beiden Orten, seiner Theorie gemäß, befinden, nicht mehr begegnen. Damit würde man aber das Weggehen zu einem selbständigen Augenblicke machen, was dasselbe doch nicht ist, da es als das Entstehen des Bewegungsaktes nur die reine (gleichsam vordere) Grenze dieses letzteren darstellt und für sich selbst gar nichts ist.

V.

Die Einkleidung des platonischen Parmenides.

Von

Dr. phil. **J. Eberz.**

Erwägt man die aus der Diogenes-Angabe von der Blütezeit des Parmenides sich ergebende chronologische Unmöglichkeit einer Begegnung des Eleaten mit Sokrates, ferner die unhistorische Zeichnung der Personen des platonischen Dialoges, jenes schon die Alten als willkürliche Erfindung befremdende Liebesverhältnis des Parmenides und Zenon, den ganz ungeschichtlichen Charakter dieses unklaren und hilflosen, wegen überstürzter Hypothesen, an die der Sohn des Sophroniskos nie dachte, abgekanzelten Sokrates, und das von keiner Tradition erwähnenswert befundene bedeutende philosophische Talent des Tyrannen Aristoteles, endlich gar den ganzen Inhalt des Werkes, die Deduktion der notwendigen Setzung einer *κοινωνία* von Ideen zur Begründung der Möglichkeit der Erfahrung[1]) als Antwort auf ein Material von Angriffsgeschützen, wie es erst Aristoteles aufgefahren hatte, so möchte man keinen Augenblick anstehen, allen kleinen Rechenkünsten zum Trotz die unser Gespräch motivierende Begegnung mit einigen Alten wie Athenaeus[2]) und Macrobius[3]) und Neueren wie Steinhart und Campbell[4]) für eine willkürliche Fiktion Platons zu erklären.

Bedenkt man hingegen auf der anderen Seite, daß, wenn überhaupt ein Dialog Platons Gelegenheitsschrift ist, dann sicherlich

[1]) Natorp, Platos Ideenlehre p. 215—271.

[2]) XI, 505f.

[3]) Sat. I, 1.

[4]) Classical Review 1896 (X) p. 135.

unser Gespräch, als das problematischste unter allen platonischen, ganz bestimmten äußeren Umständen entwachsen sein muß, aus der Einsicht, in welche erst der Zweck des ganzen seltsamen Werkes begriffen werden kann, so daß es undenkbar erscheint, Platon habe durch eine fingierte Motivierung die wirkliche verdrängen können, um unbegreiflicherweise das Verständnis des Ganzen zu erschweren oder gar zu vereiteln, da doch das fundamentale Problem von solcher Wichtigkeit für ihn ist; bedenkt man ferner, wie hier so natürlich und ungekünstelt die Untersuchung aus der Situation hervorgeht, die zahlreichen intimen, ein wirkliches Erlebnis verhalten andeutenden Striche der Zeichnung, die Sicherheit, mit der besonders die Altersangabe des Eleaten vorgetragen wird, so möchte man wiederum mit Schleiermacher nicht zögern, in der einleitenden Erzählung historische Wahrheit zu erblicken.

Wenn man bei diesem Widerspruch nicht skeptisch stehen bleiben will, so wird man von selbst auf die ihn versöhnende Synthese getrieben, daß jene Motivierung zugleich Dichtung und Wahrheit enthält, d. h. Personen, Situation und Gespräch unbedingt historisch, aber die Namen dieser Personen aus irgendeinem Grunde fingiert sind. Diesem Postulate gibt folgende Erwägung seine bestimmte Richtung. Da in dem Dialoge das vitale Problem des Platonismus, das Verhältnis der Ideen zu den Dingen, behandelt ist, und zwar in musterhaft schulmäßig-nüchternem Ton und der knappen Prägnanz einer festgewordenen wissenschaftlichen Schulsprache, da diese Erörterung in einem engen Kreise von Platonikern stattfindet, dessen Geschlossenheit zweimal[5]) geflissentlich betont wird, derart, daß nicht zu zweifeln ist, daß wir „in dem ganzen Dialog, von der ersten bis zur letzten Zeile, auf dem Boden der Akademie stehen“:[6]) so müssen wir in den Personen bedeutendere Mitglieder dieser Schule vermuten, welche bei der Wichtigkeit, die der Sitzung beigelegt wird, gewiß keine alltägliche Gelegenheit zusammengeführt hat. Es fragt sich also, ob wir imstande sind, die hinter jenen Namen stehenden realen Träger des Gespräches

---

[5]) Parm. 136 d; 137 a.

[6]) Natorp l. c.

trotz ihrer Masken zu erkennen, die Situation in ihrer historischen Bedeutung zu rekonstruieren und sie als Begründung der spekulativen Untersuchung zu verstehen, so daß durch das Licht, welches auf die Veranlassung derselben fiele, zugleich ihre wahre Absicht außer Zweifel gestellt würde.

Wenn Platon die Wahl des Aristoteles zum Gesprächsgenossen von so seltsamen Gründen wie von dem durch Parmenides scherzhaft vorgeschobenen Bedürfnis des Ausruhens, dem sogleich der unaufhaltsam einer Windsbraut gleich dahinfahrende Dialog widerspricht oder von der Hoffnung, bei Aristoteles wegen seiner großen Jugend keiner Widerborstigkeit zu begegnen, abhängig zu machen scheint, so soll solche problematische Begründung stutzig machen und den nachdenklich gewordenen Leser erkennen lassen, daß der Philosoph auf die Einführung dieses Gesprächsgenossen mehr aufmerksam machen als ihre wahren Gründe mitteilen will, daß er aber besonders wichtige Motive für die Wahl einer derart hervorgehobenen Persönlichkeit hatte, wenn er sie auch, sei es was uns immer, lieber von dem Leser selbst will erraten lassen. Aristoteles, aus diesem Kreise erlesener Platoniker in dem positiven Hauptteile der einzige Mitunterredner des Parmenides, muß jedenfalls zu dem hier behandelten Problem in nächster innerer Beziehung stehen, d. h. es muß, nach der Art, wie Platon zu adressieren pflegt, diese ganze Lektion nicht weniger für ihn als für den Sokrates bestimmt sein, womit zugleich zu erkennen gegeben ist, daß er ebensowenig wie dieser bisher im Besitz der wahren Ideenlehre gewesen ist, so daß also beide zusammen wegen ihrer bisherigen Stellung zu demselben Problem vorgenommen werden.

Will man nun nicht die Einheit des Dialoges zerreißen, so muß man annehmen, daß beide, wie sie jetzt wegen der gleichen Frage fast wie Schuldige vor höherer Instanz stehen, auch in persönlichen Beziehungen in einer und derselben Affäre, welche in letzter Linie die Veranlassung zu der Sitzung abgegeben hat, gestanden haben, um in verschiedenem Tone gehaltene Aufklärungen über das von beiden gemeinsam irrig behandelte Problem zu empfangen. Dieses Verhältnis aber kann nur dasjenige von Lehrer und Schüler gewesen sein. Jener 135c dem Sokrates gemachte

Vorwurf: πρῴ γάρ, εἶπεῖνι, πρὶν γυμνασθῆναι, ὦ Σώκρατες, ὁρίζεσθαι ἐπιχειρεῖς καλόν τε τί παὶ δίκαιον καὶ ἀγαθὸν καὶ ἓν ἕκαστον τῶν εἰδῶν muß nämlich, um als solcher überhaupt Sinn zu haben, eine verfrühte, auf mangelhafter dialektischer Vorübung beruhende, sich nach außen wendende Lehrtätigkeit des Mannes treffen, welche eben in jenem ὁρίζεσθαι bestand, dessen Gegenstand nach dieser Stelle und den vorausgegangenen Aporien die Ideen und ihr Verhältnis zu den Dingen gewesen ist: die scharfe Zurechtweisung trifft ihn also ob solcher in der Akademie, vor deren Elite er steht, ausgeübter Lehrtätigkeit, durch die er die wahre Gestalt der platonischen Lehre zwar in gutem Glauben, aber im Widerspruch mit den Erwartungen, die man in ihn setzen konnte, und der Stelle, welche er bekleidete, kompromittierte. Noch unzweideutiger womöglich wird 135ab auf diese Tätigkeit des Sokrates angespielt, wo, nachdem die Schwierigkeiten der von ihm vorgetragenen falschen Ideenlehre betont sind, die außerordentlichen intellektuellen und pädagogischen Qualitäten, die für den Lehrer der wahren platonischen Ideenphilosophie erfordert werden, wie etwas, das er nicht besitzt, aber besitzen sollte, ihm zur Ermahnung vorgehalten werden.[7]) An derselben Stelle wird nun ferner von einem ganz bestimmten „Hörer“ (ἀκούων τίς 135a) des Sokrates gesprochen, der durch unwiderleglich scheinende Einwände die Existenz oder wenigstens die Erkennbarkeit der Ideen widerlegt zu haben glaubte: und da in einem ganz parallelen Gedankengange wenige Zeilen später Aristoteles als derjenige genannt wird, welcher den Sokrates in einer Disputation über dasselbe Problem, wie Parmenides, der Zeuge derselben war, andeutet, in die Enge trieb,[8]) als offenbar von jenem ἀκούων so wenig verschieden wie der ὁριζόμενος dieser Stelle von dem vorher 135a erwähnten, so ist damit Aristoteles deutlich genug als der Schüler des Sokrates gekennzeichnet. Als solcher hat er demnach nicht nur die allerdings auch von Platon desavouierte Ideenlehre des Sokrates bekämpft, sondern, wie der Bericht 135a, die ihm dort gegebene Zurechtweisung, welche analog der dem

---

[7]) ἔτι δὲ θαυμαστοτέρου τοῦ εὑρήσοντος καὶ ἄλλον δυνησομένον διδάξαι ταῦτα πάντα ἱκανῶς διευκρινησάμενον. —

[8]) 135d.

Sokrates erteilten die hohen Anforderungen, die ein Schüler des Platonismus erfüllen muß, betont, und nicht zum wenigsten endlich das ganze ihn belehrende Gespräch mit Parmenides verbürgen, in jener die Ideenlehre überhaupt gedacht widerlegt zu haben. Beide haben mithin, wie sie jetzt gemeinsam vor den Vertretern der Akademie stehen, auch als derselben angehörig gemeinsam geirrt, aber nach ganz verschiedenen Richtungen hin, indem der Lehrer die Transzendenz der Ideen verfocht, die Schüler die Ideen überhaupt negierten; allein gegen den Irrtum des in höherem Grade verantwortlichen Lehrers zeigt sich Platon unnachsichtlicher als gegen den noch sehr jungen und offenbar auch noch nicht lange der Schule verbundenen Aristoteles.

Diesem ersten im Verhältnis von Lehrer und Schüler stehenden, in Athen ansässigen Paare tritt ein zweites gegenüber, welches am Panathenaeenfeste aus dem griechischen Westen angekommen ist: der fünfundsechzigjährige, Parmenides genannte Philosoph und sein den Namen Zenon führender Lieblingsschüler. Zwischen dem Tag der „Ankunft und dem der Sitzung muß einige Zeit verstrichen sein, während welcher Parmenides Zeuge jener Disputation des jungen Sokrates und Aristoteles wurde“,[9]) und Pythodoios den Zenon im voraus sein Werk hat vorlesen hören. Beachtung verdient ferner auch des Zenon Bemerkung, daß er, der doch in Begleitung des Parmenides angelangt ist, gleichwohl seit langem von demselben keine philosophischen Auseinandersetzungen mehr gehört habe.[10])

Aus irgendeinem einstweilen gleichgültigen Grunde lehrt der Meister diesmal nicht unter dem Namen des Sokrates, sondern als Parmenides, um, von eleatischen Begriffen ausgehend, jenem akademischen Lehrer und dem Schüler desselben die autoritative Darstellung des Verhältnisses der Ideen zueinander und zu der Genesis des Objektes der Vorstellung zu geben. Die Reise nach dem Westen, von welcher er eben zurückgekehrt ist, war seine zweite sizilische. Zwar läßt sich zu dieser Einsicht die Altersangabe nicht verwerten,

[9]) πρῴην 135 d.

[10]) ἐγὼ μὲν οὖν, ὦ Παρμενίδη, Σωκράτει συνδέομαι, ἵνα καὶ αὐτὸς διακούσω διὰ χρόνου 136 e.

da über sein Geburtsjahr Meinungsverschiedenheit herrscht, wohl aber die Tatsache, daß er von der dritten Reise in einem Jahre mit olympischen Spielen, dem Jahre der durch Helikon vorausgesagten Sonnenfinsternis, 360, zurückkam, während es sich diesmal um das Fest der pentaeterisch in jedem dritten Olympiadenjahr gefeierten großen Panathenäen handelt; ebensowenig kann an die erste Reise gedacht werden, da seine Schule als bereits längere Zeit bestehend vorausgesetzt ist. Jene zweite Reise aber trat er 367 an, in welchem Jahre bereits vier Monate nach seiner Ankunft Dion verbannt wurde, so daß ihn nun nichts mehr in Syrakus festhalten konnte und er 366, wie allgemein angenommen wird, zurückkehrte; und dieses Jahr, Ol. 103, 3, war nun gerade ein Jahr mit großen Panathenäen.

Man entrüstete sich im Altertum darüber, daß Platon den Zenon als παιδικά des Parmenides[11]) ausgegeben habe; so sagt Athenaeus:[12]) τὸ δὲ πάντων σχετλιώτατον καὶ τὸ εἰπεῖν οὐδεμιᾶς κατεπειγούσης χρείας ὅτι παιδικὰ γεγόνοι τοῦ Παρμενίδου Ζήνων ὁ πολίτης αὐτοῦ, und Aristides[13]) nimmt den gleichen Anstoß: Παρμενίδης ἐστὶν αὐτῷ σύγγραμμα θεῖον. τί οὖν πρὸς τὸ ἓν καὶ τὰ πολλὰ καὶ τὰς πολλὰς ταύτας στροφάς τὸ γενέσθαι Ζήνωνα παιδικὰ Παρμενίδου; ποῦ τοῦτο ἀναγκαῖον ἦν προφέρειν ἀνδρὶ τηλικούτῳ; ἀλλ' ὅμως εἴρηται κόσμου τινὸς ἕνεκα τῶν λόγων. Sie hätten sich solche Emphase sparen können, wenn sie die Identität des Parmenides und Platon eingesehen hätten; denn auf Grund derselben redet Platon hier von seinem eigenen Liebling, dem Dion, in dessen Begleitung er den Boden der Heimat wieder betritt. Ein neues Zeugnis legt Platon hier für jene Leidenschaft ab, welche für das innere und äußere Leben des Philosophen so bedeutungsvoll gewesen ist, wie nur je die Liebe eines Dante zu einer Beatrice, und welcher zwei so verschiedene Interpreten wie Gomperz[14]) und Natorp[15]) Platons hohes Lied der Liebe einstimmig zuschreiben, welche den jungen Dionysios mit

[11]) καί λέγεσθαι αὐτὸν παιδικὰ τοῦ Παρμενίδου γεγονέναι 127 b.

[12]) XI, 505 f.

[13]) Ad Capit. 326.

[14]) Griechische Denker II², p. 319; cf. 572.

[15]) Natorp l. c. p. 166 A.

törichter Eifersucht erfüllte und der Platons Epigramm auf den Tod des Freundes das ergreifendste Denkmal gesetzt hat. Da nnn Dion nach seiner Verbannung aus Syrakus seinen Wohnsitz in Korinth[16]) nahm, so ist Platon in dieser Stadt wieder mit ihm zusammengetroffen, um von dort aus, ähnlich wie 360 von Olympia, mit ihm gemeinsam die Heimreise anzutreten: so versteht man nun auch jene oben erwähnte Äußerung Dions, den Platon, mit dem er doch eben angekommen ist, seit langem, nämlich nicht mehr seit den wissenschaftlichen Sitzungen bei Dionysios, gehört zu haben. Jetzt aber führt Platon seinen Lieblingsschüler, wie er ihn demonstrativ gegen Dionysios aus Korinth abgeholt hat, ebenso demonstrativ selbst feierlich in den engeren Kreis seiner akademischen Freunde ein, um ihn in Zukunft ganz unter seinem Einflusse zu behalten[17]) als den Nächsten unter den Nahen, wenn auch der junge Sokrates ob solcher Bevorzugung, seinen spitzen Worten nach zu urteilen, eifersüchtig scheint:[18]) zwischen jenen beiden aber bedarf es des bloßen Blickes, um einander zu verstehen.[19]) Den Namen Zenon endlich hat Dion erhalten, weil er dessen Werk mit herübergebracht[20]) und der Akademie zum erstenmal die direkte Kenntnis desselben ermöglicht hat; für Platon, welcher der geistigen Verwandtschaft, in der sein Lieblingsschüler zu ihm stand, Ausdruck geben wollte, bot sich dann der Name des Mannes, dessen Lieblingsschüler Zenon gewesen war, ganz von selbst, der des Parmenides: und weil er zudem gerade in dieser Epoche seines Denkens dem großen Eleaten die fruchtbarsten Anregungen verdankte, so übernahm er diesmal denselben auch mit der gleichen inneren Begründung wie sonst den des Meisters Sokrates.

Die problematischste Person des Werkes ist der junge Sokrates, welcher den Athetesen Überwegs und Schaarschmidts so gute Dienste

---

16) Nep. Dio. c. 4.

17) Plat. Dio. c. 17 Πλάτων ... Δίωνα τρέψας ἐπὶ φιλοσοφίαν ἐν Ακαδημίᾳ συνεῖχεν.

18) Parm. 128a.

19) 130a.

20) ... τότε γὰρ αὐτὰ (sc. τὰ τοῦ Ζήνωνος γράμματα·) πρῶτον ὑπ᾽ ἐκείνων κομισθῆναι.

hat leisten müssen. Dabei, in ihm den historischen oder den sogenannten „idealen“ Sokrates oder gar den an seiner eigenen Lehre eine so demütigende, ja in diesem Falle geradezu taktlose Kritik übenden Platon selbst zu erkennen, wird sich mit gutem Gewissen niemand beruhigen können. So viel ist vielmehr gewiß, daß hier keine Phantasiegestalt, sondern eine nach dem Leben gezeichnete wirkliche Persönlichkeit vor uns steht, die jedoch nicht die Ideen als für die Genesis des Objektes unerläßliche Faktoren analytisch entdeckt haben kann, sondern zu der jüngeren Generation gehört, welcher jene Lehre bereits als fertiges Dogma überliefert ward, und die nun hintennach herumexperimentiert, um die Denkbarkeit des äußerlich übermittelten, nicht innerlich als Eigentum gefundenen Postulats sich vernunftgemäß zu begründen: mit einem Wort, der junge Sokrates ist ein unfertiges Mitglied der platonischen Akademie. Und diese Persönlichkeit läßt sich nun nach unserer bisherigen Analyse mit Händen greifen. Während Platons Abwesenheit in Syrakus hat 367/6 in der Akademie ein νέος Σωκράτης die platonische Ideenlehre vorgetragen, d. h. des Meisters eigene Stelle ersetzt: Nun ergibt sich aus der Nachricht des Laertius Diogenes V, 86, daß Herakleides nach Athen gekommen παρέβαλε πρῶτον μὲν Σπευσίππῳ, notwendig, daß Platon damals nicht in Athen geweilt hat, Speusippos also während einer Reise desselben die Leitung der Akademie in der Hand gehabt haben muß, welche Reise, da er selbst dem Meister auf dessen dritter nach Syrakus folgte, nur dessen zweite Reise nach Sizilien gewesen sein kann,[21]) d. h. eben diejenige, von der Platon zu Beginn unseres Dialoges mit Dion zurückkehrt. Folglich muß der in unserem Dialoge als νέος Σωκράτης bezeichnete Stellvertreter des Platon identisch mit Speusippos sein. Haben wir noch nötig, die Berechtigung dieses Pseudonyms näher zu begründen, oder hätte es wegen seiner Durchsichtigkeit sich nicht schon längst verraten müssen, wenn man entschiedener in Platons Werken Dokumente seines eigenen Lebens zu sehen gewagt hätte? Denn was war natürlicher als daß, da Platon nun einmal nicht nur in seinen Dialogen sich selbst Sokrates nennt,

[21]) Fischer, de Speusippi vita p. 26.

sondern offenbar als Haupt der Akademie in der Schule schlechthin mit diesem Namen bezeichnet wurde,[22]) auch sein Neffe, der nun als Stellvertreter seine Rolle zu spielen hatte und wohl schon damals zum dereinstigen Nachfolger bestimmt war, mit dem Amt auch den Namen übernahm, um an Stelle des „alten Sokrates“ als „junger Sokrates“ jenes Lehrtätigkeit auszuüben? Wie fremd das Verständnis der platonischen Ideenlehre in der Tat immer dem Speusippos geblieben ist, beweist zur Genüge der Umstand, daß er die für ihn mit unlösbaren Schwierigkeiten verknüpften Ideen schließlich überhaupt preisgab und die Zahlen an ihre Stelle setzte: und aus der Tatsache, daß er die Transzendenz dieser Zahlen vertrat, ergibt sich hinreichend, in welchem Sinne er vorher die Ideen gesetzt hatte; die dogmatische Natur des Aristoteles aber auch in diesem Falle dem Speusippos gegenüber wie für das Mißverständnis der Lehre Platons verantwortlich zu machen, geht deshalb nicht, weil Aristoteles wohl unterscheidet zwischen jener von Speusippos vertretenen Transzendenz und der von den Pythagoreern behaupteten Immanenz der Zahlen in den Dingen, zwei von ihm ausdrücklich entgegengesetzten Theorien.[23]) Die Gleichheit der Lehre beider vervollständigt also den Beweis der Identität des νέος Σωκράτης und Speusippos.

Daß der Aristoteles unserer Schrift, welcher sich trotz aller von seinem großen Namensvetter erhobenen, hier vor Platon selbst vorgetragenen, Einwände von der Notwendigkeit der Ideenlehre überzeugen lassen muß, in bestimmter Beziehung zu dem Philosophen, dem in Wirklichkeit die Belehrung zugemünzt werde, zu denken sei, hat bereits Überweg,[24]) unter ausdrücklicher Betonung der Verschiedenheit beider Personen, ausgesprochen: nach welcher auch noch von Siebeck[25]) geteilten Ansicht er also zu polemischen Zwecken als Mittelsperson ausgewählt wäre, um indirekt, aber deutlich genug, die Zurechtweisung an die richtige Stelle gelangen

---

[22]) Cf. Arist. Pol. II, 6.

[23]) Die Stellen bei Zeller II, 1[4], p. 1003, 1.

[24]) Untersuchungen p. 182.

[25]) Platon als Kritiker aristotelischer Ansichten, I Parmenides. Zeitsch. f. Philos. u. philos. Kritik Bd. 107, p. 3.

zu lassen. Nur die Gesellschaft, in der sich unser Aristoteles befindet, war es, die jede weitergehende Folgerung, wie verführerisch sie sein mochte, auszuschließen schien: aber gerade die Gesellschaft dieser Männer, deren wahre Namen sich uns nun enthüllt haben, nötigt uns, die Identität jener beiden Personen zu behaupten. Schwerlich konnte sich in diesem Kreise, in dem Aristoteles, offenbar, um ihn zur Bescheidenheit und Selbstprüfung zu mahnen, zweimal ausdrücklich als der Jüngste genannt wird,[26]) ein noch jüngerer als der Stagirite befinden: stand er doch bei Platons Rückkehr erst im neunzehnten Lebensjahre. In die Schule Ol. 103, 2 (367) aller Wahrscheinlichkeit nach nicht mehr von Platon selbst, sondern wie Herakleides von Speusippos aufgenommen, hat er jedenfalls bei diesem in des Meisters Abwesenheit, wie es unser Gespräch verlangt, Vorlesungen über die Ideen gehört; und die ernste, aber wohlwollende Belehrung, welche ihm im Gegensatz zu Speusippos zuteil wird, möchte gerade aus der gerechten Erwägung Platons, den Schüler, den er jetzt zum erstenmal gesehen hat, nicht für die Irrtümer des Lehrers verantwortlich machen zu können, wohl aber ihm statt jenes Zerrbildes schleunigst die authentische Fassung der Lehre übermitteln zu müssen, begründet sein. Zugleich scheinen wir den Grund entdeckt zu haben, wieso bei Aristoteles jene falsche Auffassung von den Ideen als überdinglichen Dingen so tiefe Wurzel schlagen konnte, nämlich in jenem wenigstens ein Jahr dauernden Unterrichte des Speusippos gerade in der empfänglichsten Lebensperiode des Schülers, als in der neuen Stadt ein neues äußere und inneres Leben für den Jüngling begann; durch seine dogmatische Sinnesart allen Bemühungen Platons, ihn zum Umlernen zu bestimmen, unzugänglich, konnte er sich, um überhaupt einen Begriff mit diesem Teil der platonischen Philosophie zu verbinden, von der speusippischen Auffassung später nicht mehr losmachen. — Wer nun den Charakter der von Aristoteles in seinen Dialogen gegen die Transzendenz der Ideen geführten Polemik erwägt, jenen aus innerster Notwendigkeit zum Schutz seines eigensten Wesens als gegen eine ihm völlig wider die Natur gehende Theorie erhobenen

[26]) Parm. 137 b c.

Widerspruch, von dessen persönlicher Intensität jene von Philoponos überlieferten Worte des Proklos[27]) das beredteste Zeugnis sind: καὶ κινδυνεύει μηδὲν οὕτως ὁ ἀνὴρ ἐκεῖνος ἀποποιήσασθαι τῶν Πλάτωνος ὡς τὴν τῶν ἰδέων ὑπόθεσιν . . . καὶ ἐν τοῖς διαλόγοις σαφέστατα κεκραγὼς μὴ δύνασθαι τῷ δόγματι τούτῳ συμπαθεῖν κἂν τις αὐτὸν οἴηται διὰ φιλονεικίαν ἀντιλέγειν, der zweifelt nicht, daß das Gesetz, unter welchem diese Natur stand, vom ersten Augenblick an zum instinktiven Widerspruch gegen Speusippos nötigte: und erwägt man ferner, daß die im „Parmenides" von Platon vorgetragenen Einwände alle oder doch in der wichtigsten Mehrzahl aristotelisches Eigentum sind,[28]) so hat man in denselben jene von dem Stagiriten in Platons Abwesenheit gegen Speusippos geführten Waffen zu erkennen, in der Haltung des letzteren aber ein treues Abbild seiner damaligen Hilflosigkeit, wie denn von seinem Standpunkt aus an eine Verteidigung auf jene Angriffe nicht zu denken war. Aus der Vollständigkeit und Ordnung dieses Angriffsmaterials möchte man schließen, daß der frühreife Jüngling dasselbe bereits in einem Dialoge niedergelegt hatte; und der Umstand, daß er, auffallend genug, im Gegensatz zu den übrigen Personen seinen wahren Namen behalten hat, kann diese Vermutung nur bestätigen: war es ihm doch eigentümlich, in seinen Dialogen ohne Pseudonym aufzutreten und stets in eigenem Namen seine Sache zu führen.[29])

Jetzt, da wir mit den vier am Gespräche sich beteiligenden Männern der Gesellschaft bekannt geworden sind, erschließt sich mit einemmal die Situation in ihrem bedeutungsvollen Zusammenhange und damit die Bestimmung des ganzen Werkes. Ende Juli oder Anfang August 366 im Alter von 65 Jahren aus Syrakus zurückgekehrt,[30]) vernahm Platon durch Speusippos, welcher Rechenschaft von seiner Stellvertretung ablegte, von der kritischen Lage,

---

[27]) Bei Bernays, Die Dialoge des Aristoteles p. 151; cf. die Ausführungen p. 46—48.

[28]) Siebeck in der genannten Abhandlung.

[29]) Bernays l. c. p. 2 u. 137.

[30]) Trotz Hermodoios ist also das Geburtsjahr Platons nach der eigenen Erklärung des Philosophen das Jahr 431/30. — In der Angabe von Dions Geburtsjahr, den er (c. 8) fünfundfünfzigjährig fallen läßt, ist auch Nepos ungenau, der 366 vierzigjährige Syrakusaner ist 406/5 geboren.

in welche die Ideenphilosophie in der Zwischenzeit durch die Angriffe des jüngst aufgenommenen Aristoteles geraten war. Selbst Zeuge einer Disputation zwischen Speusippos und Aristoteles geworden, sah er für die Schule die Gefahr einer Spaltung, die sein Lebenswerk bedrohte, so nahe gerückt, daß er es für geboten erachtete, sofort die wichtigsten Mitglieder seiner Akademie zu einer Sitzung zusammenzuberufen, die im Anschuß an die Lektüre der von Dion mitgebrachten zenonischen Schrift die schwebende Frage entscheiden sollte. Zu dieser im Hause des Pythodoios genannten Akademikers abgehaltenen Versammlung kommen getrennt der bisherige Stellvertreter der Schule mit einer Zahl auserlesener Mitglieder derselben[31]) und, wohlberechnet zuletzt, erst gegen Schluß der Lektüre, der Meister selbst mit dem Hausherrn und dem jungen Aristoteles, der auf diese Weise feierlich durch Platon selbst in den engeren Kreis der Schule eingeführt wird. Es handelt sich also um mehr als eine bloße „akademische Seminarstunde“: es ist einer der historischen Momente im Leben der Akademie, wo Platons Autorität über zwei Schismatiker, von denen jeder Schule gemacht hat, zu Gericht sitzt, um die Reinheit der Lehre wiederherzustellen: es ist eine Art Konzil. Der eine verfocht die Transzendenz der Ideen, der andere leugnete die Ideen schlechtweg: beide Auffassungen sollten durch ihre Vertreter selbst widerlegt und zugleich durch eine Deduktion der Bedingungen der vorgestellten Welt der Dinge die Notwendigkeit des Systems der Ideen positiv dargetan werden. Wir sahen bereits, daß Platons gerechtes Urteil beide nicht gleich behandelt. Dem Speusippos, dem er nicht eine nochmalige beschämende Wiederholung jener durch die aristotelischen Einwände erlittenen Niederlagen ersparen kann, um seine Theorie vor den Vertretern der Akademie definitiv ad absurdum zu führen und unschädlich zu machen, läßt er es weder an scharfem Tadel[32]) noch an satirischen Anspielungen auf sein Pseudonym, von dem er mehr das Adjektivum verdiene als den Namen des Mannes, dessen Stelle er vertrat, — denn nur auf die Unfertigkeit und

---

[31]) Parm. 127c.
[32]) 135cd.

Unreife der inneren Entwicklung des Speusippos, nicht auf die Zahl seiner Jahre beziehen sich jene ihn mit so auffallender Betonung als σφόδρα νέον bezeichnenden Worte, deren scheinbare Harmlosigkeit dadurch eine schneidende Kritik enthält: denn sie machen aus dem an sich so ehrenvollen Pseudonym eine bittere Ironie, die um so tiefer treffen mußte, als diese geistige νεότης mit dem Alter des etwa Vierzigjährigen (er ist mit Dion ungefähr gleichaltrig gewesen) genug kontrastierte —, fehlen: und mit dem Eingeständnis, nun in der Philosophie nicht mehr aus noch ein zu wissen,[33]) muß er, der als ein in „schülerhafter Haltungslosigkeit" von einer Hypothese zur andern seine Zuflucht nehmender Spekulant erscheint, schließlich den Meister um die ihm mangelnde Aufklärung bitten; die ihm für seinen Eifer zuteil gewordene Anerkennung[34]) hat dem gegenüber etwas so Ironisches, daß man mit dem Gelobten fast Mitleid hat: Platon hat die durch seinen Neffen heraufbeschworene Situation in ihrer ganzen Tragweite für die Zukunft so ernst genommen, als sie es nur verdiente.

Dem Aristoteles auf der andern Seite gibt er zu verstehen, wie nichtssagend jene angeblich „grundstürzenden" Einwände für die wahre Ideenlehre sind, indem er sie selbst als etwas gegen die Auffassung des Speusippos allerdings ganz auf der Hand Liegendes aufnimmt, zugleich aber als über etwas Triviales und Verächtliches so rasch er kann darüber hinweggeht. So verhütet er zugleich, daß dem durch seine Erfolge sicherlich nicht geringen Stolze des jungen Mannes, dessen Name bei dieser Polemik gar nicht genannt wird, neuer Stoff zugefügt werde, ein vornehmes Übersehen, das ebenso 135ab, wo von dem Gegner des Speusippos als von einem ungenannten τις die Rede ist, und vor allem in der Art, wie er etwas sehr von oben herab aus zufälligen äußeren Motiven zum Gesprächsgenossen des Parmenides ausersehen wird, deutlichen Ausdruck findet, und ihm, der es verstehe, daß man ihn in ganz anderer Weise ernst nähme, gewiß höchst überraschend kam. Und nicht zum geringsten zeigt endlich die ganze Form des Gespräches mit ihm, in der Platon auf die seinen Dialogen eigentümliche

[33]) 127c; 130e; 135c.

[34]) Parm. 135d.

Wechselwirkung der Personen, wodurch dieselben immerhin objektiv gleichwertiger mit ihm dastehen, verzichtet, mit welchem souveränen Selbstbewußtsein er allzukühne Schüler durch Schlag auf Schlag erfolgende Fragen, bei denen sie ihre frühere Redseligkeit ganz verläßt, zum Bewußtsein ihrer Nichtigkeit zu bringen versteht. Ein pikanter Humor aber liegt darin, daß gerade der Schüler, der dem Speusippos gegenüber die platonische Ideenlehre mit solcher Zuversicht abgetan hatte, nun gerade den ehemaligen Lehrer über ihre Unentbehrlichkeit belehren muß, wodurch er zugleich seine damalige Negation aufs glänzendste widerruft, dabei läßt es Platon nicht an ernsten Warnungen fehlen, wenn er hofft, daß Aristoteles als der Jüngste am wenigsten „Vorwitz“[35]) würde treiben wollen und die hohen geistigen Anforderungen betont, welche das Verständnis seiner Philosophie stellt: καὶ ἀνδρὸς πάνυ μὲν εὐφνοῦς τοῦ δυνησομένου μαθεῖν ὡς ἔστι γένος τι ἑκάστου καὶ οὐσία αὐτὴ καθ' αὑτήν.[36])

Das Gespräch war für noch wenigere geschrieben, als die wenigen dieses erlesenen Kreises, in denen wir, da sogar das Gros der Schule als die πολλοί von ihnen abgesondert wird, nur die eigentlichen Lehrer und die Allerbevorzugtesten unter den Schülern der Akademie zu erkennen haben.[37]) Die Einigung, die Platon von der Sitzung erwartete, kam nicht zustande: im „Sophisten“ werden uns die beiden Parteien als die der Ideenfreunde und der gemäßigten Materialisten wieder begegnen. Aber die Verhandlungen dieser historischen Synusie vermachte Platon als Dokument in unserem Dialoge der Schule. Gewiß ist derselbe kein Stenogramm; die Sitzung wird wesentlich stürmischer verlaufen sein: auch diesmal hat der Philosoph ein Kunstwerk schaffen wollen. Aber sind es gewiß auch in seinen übrigen Dialogen „die gedanklichen Arbeiten der Akademie, seine Erfahrungen mit seinen Genossen und Schülern, deren bleibenden Gehalt er zu leuchtenden Gestalten hat kristallisieren lassen“,[38]) so hat er doch keinem seiner Werke in solchem Grade selbst bis auf die Sprache den Charakter des Dokumenta-

[35]) So Schleiermacher; ἥκιστα γὰρ ἂν πολυπραγμονοῖ 137b.
[36]) 135a.
[37]) 136d.
[38]) Windelband, Platon³ p. 43.

rischen, beinahe Protokollarischen gelassen, wie es dem Parmenides geschehen mußte gemäß seiner Bestimmung, für die Eingeweihten, welche die leichte Hülle durchschauten, jene definitive dialektische Begründung der Ideenlehre zu enthalten, wie sie mit Rücksicht auf eine historische Veranlassung an einem kritischen Tage der Akademie siegreich das Feld behauptet hatte.

Von diesem Gesichtspunkte aus betrachtet, erscheint die dreifache Wiedererzählung des Gespräches wie ein demselben absichtlich zu überzeugenderer Bestätigung dieser endgiltigen Darstellung dreimal aufgedrücktes Siegel, unter dessen Schutz die Reinheit der Lehre fürderhin gesichert sein soll; auch in dem von Überweg[39]) als geschmacklos verspotteten Umstand, daß Antiphon diesen Schuldialog auswendig gelernt hat, liegt, so persönlich auch diese Angabe sein mag, doch eine nicht mißzuverstehende Aufforderung an alle Platoniker ohne Ausnahme; die Personen, denen diese dreimalige Wiedererzählung in den Mund gelegt wird, sind natürlich zeitgenössische Akademiker; der Kephalos ist offenbar ein jetzt in Klazomenai wohnender ehemaliger Schüler Platons: mit welcher Einsicht wir allen chronologischen Spitzfindigkeiten glücklich überhoben sind. Geschrieben sein aber muß der Dialog in den letzten Monaten des Jahres 366, ehe sich noch der Eindruck des Ereignisses verwischt hatte.

Die wichtigste Folgerung eber ergibt sich aus unserer Analyse für das Verständnis von Platons Lehre. Da dieser Dialog als die fundamentale Darstellung der Ideenlehre besonders im Gegensatz zu der speusippischen transzendenten Fassung derselben von grundlegender Bedeutung für die Schule sein sollte, so haben wir in Zukunft kein Recht mehr, anstatt dem Platon zu geben, was ihm gehört, die aristotelische Darstellung jener Lehre, deren Irrtumsquelle nun aufgedeckt ist, als eine objektive anzuerkennen; vielmehr muß Platons Willen gemäß der „Parmenides“ von nun an auch für uns der Markstein sein, von dem aus die Ideenlehre sowohl der früheren als der noch folgenden Dialoge allein begriffen werden darf.

---

[39]) Jahrb. für klass. Phil. 1863, IX, 110.

VI.

Die Erkenntnistheorie d'Alemberts.

Von

Ludwig Kunz.

Glaubts, ihr wüßtet mehr, hättet ihr nicht über Grübeleien die Wirklichkeit vergessen.[1]) D'Alembert.

Der berühmte französische Mathematiker d'Alembert wurde auch als Philosoph von vielen Zeitgenossen hoch geschätzt. Nach seinem Tode verlor man aber bald seine philosophischen Schriften aus den Augen, und es mußten mehr als hundert Jahre vergehen, ehe man die eigentliche Bedeutung seiner Philosophie erkannte. Es hat sich nun herausgestellt, daß die wichtigsten Sätze, Anschauungen und Bestrebungen, die die Grundlage des Comtischen Positivismus bilden, bereits in d'Alemberts Werken nachzuweisen sind, und weiter, daß von seiner Zeit bis zu Auguste Comte hin eine Tradition in ununterbrochener Kette fortläuft. Diese Tatsachen sind durch die Arbeiten von Förster[2]) und Misch[3]) klargestellt worden. Dem Interesse für d'Alembert, daß diese Arbeiten geweckt haben, möchte der Verfasser durch eine neue Darstellung der theoretischen Lehre d'Alemberts entgegenkommen. Diese Darstellung soll sich besonders für den Zusammenhang der Philosophie d'Alemberts mit den Anschauungen der englischen Empiristen Locke, Berkeley und Hume interessieren und möchte wenigstens insofern als ein neuer Beitrag zur Geschichte der Philosophie gelten.

I.

Zunächst wollen wir Leben und Schaffen[4]) d'Alemberts betrachten, um uns seine Anschauungen und seine Eigenart leichter verständlich zu machen.

Jean Lerond d'Alembert (1717—1783)[5]) wurde in Paris zur Zeit der Regentschaft des Herzogs Philipp von Orleans geboren; er war der natürliche Sohn eines französischen Adligen, des Chevaliers Destouches-Canon,[6]) und der als Schöngeist berühmten Frau de Tencin.[7]) Gleich nach der Geburt wurde er von seiner Mutter ausgesetzt, und er verdankt die Erhaltung seines Lebens der Witwe eines Handwerkers, bei der ihn sein Vater unterbrachte. Schon als Knabe zeigte d'Alembert außerordentliche Begabung und viel Interesse für die Wissenschaften. Seine erste Ausbildung erhielt er in einer Jansenistischen Schule, die von der Descartischen Philosophie beherrscht wurde. Darauf wandte er sich dem Rechtsstudium zu. Er wurde Advokat; aber die juristische Praxis befriedigte ihn nicht, während andererseits seine mathematischen Talente nicht geeignet zu sein schienen, ihm die Lebensbahn zu ebnen. Daher folgte er dem Rate seiner Freunde und fing an, Heilkunde zu studieren. Inzwischen vernachläßigte er jedoch keineswegs seine Lieblingsbeschäftigung, die Mathematik; ja er betrieb sie sogar mit solchem Eifer, daß er trotz seiner Fehler in der Berufswahl schon im Alter von zweiundzwanzig Jahren der Akademie der Wissenschaften zu Paris eine mathematische Abhandlung einreichen konnte. Diese Arbeit erntete reichen Beifall und d'Alembert mochte nun dem Drang nicht mehr widerstehen, sein Leben ganz den mathematischen Studien zu widmen. Zwei Jahre später, 1741, wurde er bereits Mitglied jener[8]) Körperschaft, die durch Männer wie den Mathematiker Clairaut glänzte. Noch zwei Jahre, und sein Ruhm war für immer begründet durch seine Dynamik. Weiter erschien 1751 das viel gepriesene Vorwort zur Enzyklopädie, deren Herausgabe er mit seinem Freunde Diderot in den ersten sieben Jahren gemeinsam besorgte. In diesem Vorwort sind seine philosophischen Anschauungen zum erstenmal in voller Klarheit dargestellt, nachdem schon die Dynamik seine ganze Geistesrichtung angedeutet hatte. Nochmals und in Breite verlieh er dann 1759 seinen Überzeugungen Ausdruck in den Elementen der Philosophie. — Von Bedeutung für unseren Zweck ist endlich noch sein umfangreicher Briefwechsel mit Voltaire und mit Friedrich dem Großen, während seine mathematischen Abhandlungen und Werke für uns naturgemäß weniger wichtig sind.

Als echtem Mathematiker ist es d'Alembert vor allem um eine klare und deutliche[9]) Erkenntnis zu tun. Dieser Charakterzug ist zu gleicher Zeit seine Stärke und seine Schwäche. Seine Schwäche, denn sogar auf dem physikalisch-mathematischen Gebiete führte ihn dieses nüchterne Streben nach Klarheit und Vereinfachung zu bedenklichen, ja unhaltbaren Annahmen, was zwei bedeutsame Beispiele zeigen mögen.

Das erste findet sich[10]) in seiner Untersuchung über die allgemeine Ursache der Winde, einer Arbeit, die bald nach der Dynamik als Beantwortung einer Preisfrage der Berliner Akademie veröffentlicht wurde.

Die Ursache der Passatwinde erblickt man in der Erwärmung der Luft durch die Sonne und in der Drehung der Erde um sich selbst. Diese Ansicht wird von d'Alembert folgendermaßen bekämpft. Wenn ich auch einmal zugebe, sagt er, daß die ungleichmäßige Erwärmung der Lufthülle durch die Sonnenbestrahlung windartige Bewegungen und sogar eine gleichgerichtete Brise hervorrufen könne, so ist doch ohne weiteres klar, daß nur die Rechnung uns über die Geschwindigkeit dieses Windes und seine Richtung an jeder Stelle der Erdoberfläche Aufschluß zu geben vermag. Da wir nun aber keine[11]) Gesetze kennen, denen die Erwärmung der Luft folgte, so fehlen uns gerade die wichtigsten Daten für die Aufstellung der Rechnung; mit anderen Worten, wir müssen von dem Einfluß der Sonnenstrahlen absehen und nach anderen Ursachen suchen. — Dieser Schluß ist sehr merkwürdig. D'Alembert trägt kein Bedenken, Naturererscheinungen lediglich auf solche Ursachen zurückzuführen, deren Wirkungsweise bereits untersucht ist, und andere Ursachen hinwegzudenken, falls ihre Wirkung noch nicht durch Beobachtung oder durch den Versuch festgestellt worden ist. Ein Physiker nach Newton hätte in unserem Falle vor allen Dingen wohl die Aufgabe gehabt, die nötigen Angaben herbeizuschaffen. Umging er dies, so verließ er die staubige Straße der Naturforschung, um sich in die luftigen Höhen der Mathematik zu begeben. Ich wollte darauf hinweisen, daß d'Alembert in seiner Vorliebe für die bloße Rechnung den Versuch, jenen anderen Weg zur Erfahrung, vernachlässigte und daß solche Art der Forschung für die Entwicklung der

Physik bedenklich[12]) ist, da sie von der Methode Galileis und Newtons zur Spekulation zurückführt.

Daß d'Alembert wirklich auch die Fehler seines Vorzugs, der Klarheit des Denkens, besaß, ergibt sich vielleicht noch deutlicher aus einem Mißgriff, den er auf rein mathematischem Gebiete beging. Daniel Bernoulli hatte folgende unter dem Namen der Petersburger Aufgabe berühmt gewordene Frage aufgeworfen, die ich so[13]) umschreiben möchte:

Wir denken uns den Versuch gemacht, ein gewisses Ereignis herbeizuführen, wobei die Voraussetzung gilt, es sei ebenso leicht möglich, daß der Versuch zum Ziele führt wie daß er mißlingt. Mißlingt er, so erneuern wir ihn, und zwar so oft, bis das gewünschte Ereignis eintritt. Waren hierzu n_1 mißlungene Versuche nötig, so ordnen wir dem Ereignis die Zahl $2^{n_1} = k_1$ zu, wobei für 2^0 die Einheit gesetzt wird. Jetzt beginnt das Spiel von neuem, und wir mögen der Reihe nach die Zahlen $k_1, k_2, \dots k_m$ erhalten. Dann bilden wir das Produkt

$$p = \frac{1}{m}(k_1 + k_2 + \cdots + k_m)$$

und fragen, was wird aus diesem Ausdruck für den durchschnittlichen Wert der Zahlen k, wenn die Zahl m immerzu wächst. Es ist nun sehr interessant zu sehen, daß d'Alembert nicht einverstanden ist mit der von Daniel Bernoulli gegebenen Lösung, wonach p immerfort mit m zunimmt und jede feste Grenze überschreitet, daß er vielmehr dieses ihm unsinnig erscheinende Ergebnis Bernoullis zum Ausgangspunkt eines Vorstoßes gegen die von Mathematikern wie Pascal, Fermat, Huygens, dem ersten Jakob Bernoulli und Moivre bereits aufgestellten unbezweifelbaren Prinzipien der Wahrscheinlichkeitsrechnung macht, der er das Recht abspricht, als ein echter Zweig der Mathematik betrachtet zu werden. Er bedient sich, von der Unrichtigkeit jener Berechnung vollkommen überzeugt, ganz sonderbarer und offenbar falscher Einwände, um die Voraussetzungen in der Berechnung der Glückspiele als haltlos hinzustellen. Da d'Alembert geneigt war, jeder Unklarheit aus dem Wege zu gehen und als unerkennbar zu bezeichnen, was er nicht selber durchschaute, so war er, wie Bertrand[14]) sagt, mehr als andere der

Gefahr ausgesetzt, leichthin die sich allerdings mehr an das Gefühl wendende Theorie der Wahrscheinlichkeitsrechnung[15]) abzulehnen. — D'Alemberts Neigung zur Begrenzung läßt somit eine gewisse[16]) Begrenztheit seiner Veranlagung nicht verkennen.

Nachdem ich die Natur des Geistes umrissen habe, der neben Turgot als Begründer des Positivismus anzusprechen ist, bitte ich den Leser, rückblickend das Folgende zu verstehen. Wodurch wird d'Alemberts Philosophie gekennzeichnet sein? Erwarten dürfen wir wohl Scharfsinn und Originalität,[17]) während andererseits offenbar zu befürchten ist, daß wir einem gewissen Mangel an Feinsinnigkeit begegnen, einem Mangel, der diesen übrigens nichts weniger als einseitigen Geist einen in vieler Hinsicht ganz praktischen Standpunkt als der Weisheit Schluß verkündigen ließ. Doch möge der Leser selber urteilen.

II.

Bevor ich die zur Erkenntnislehre gehörigen Sätze d'Alemberts einzeln betrachte, möchte ich im allgemeinen sein Verhältnis zum englischen Empirismus, insbesondere sein Verhältnis zu Hume darstellen.

Obgleich d'Alembert in Descartischer Philosophie aufgewachsen ist, befindet er sich doch, wie seine übrigen zeitgenössischen Landsleute, im Fahrwasser Lockes. Dieser Abhängigkeit ist er sich wohl bewußt, und es gibt eine ganze Anzahl Stellen, an denen Locke namentlich genannt wird. So wenig er nun diesem[18]) Philosophen seine Zustimmung versagt, so nachdrücklich verweigert er sie seinem Nachfolger Berkeley; denn diesen behandelt er geradezu als Raisonneur, um einen Ausdruck von Misch zu gebrauchen.

Dunkler und deshalb interessanter ist d'Alemberts Verhältnis zu Hume. Die große innere Verwandtschaft der Lehre der beiden Philosophen legt es nahe, eine Abhängigkeit d'Alemberts, des jüngeren von ihnen, anzunehmen. Insbesondere könnte eine Gegenüberstellung[19]) von Humes Kritik des Kausalbegriffs und d'Alemberts Kritik des Kraftbegriffs zu einer solchen Annahme verleiten. Ich glaube aber nicht, daß in Wirklichkeit eine Beeinflussung stattgefunden hat. Man bedenke, daß der Altersunterschied zwischen den

beiden Zeitgenossen doch nur sechs Jahre beträgt, da Hume 1711, d'Alembert 1717 geboren wurde. Ferner beachte man, daß der Traktat über die menschliche Natur, das bedeutendste Werk des englischen Philosophen, noch lange Zeit nach der Veröffentlichung in den Jahren 1739 und 40 gänzlich unbeachtet blieb. Da nun dieses Buch schon 1734—36 entstand, als Hume zum erstenmal in Frankreich weilte, so wäre es nur dann wahrscheinlich, daß d'Alembert jenes englische Werk gelesen hätte, ehe im Jahre 1751 sein Vorwort zur Enzyklopädie erschien, wenn er während der Entstehung des Traktates mit Hume in persönliche Berührung gekommen wäre. D'Alembert zählte zu jener Zeit erst achtzehn Jahre; das kann aber wohl kaum beweisen, daß dieser frühreife Geist Hume nicht persönlich kennen gelernt habe. Wichtiger ist, daß unser Mathematiker-Philosoph[20]) damals vollständig von seiner engeren Wissenschaft in Anspruch genommen wurde, und vor allem, daß er zu jener Zeit so gut wie gar keinen gesellschaftlichen Verkehr pflegte, den er erst nach seinem Eintritt in den Salon der Frau du Deffant[21]) um das Jahr 1744, dann allerdings mit Eifer suchte. Nehmen wir also an, daß durch persönliche Bekanntschaft mit Hume keine Abhängigkeit bis zum Erscheinen der Vorrede zur Enzyklopädie entstehen konnte. Es bleibt zu erörtern, ob d'Alembert den 1748 veröffentlichten Versuch über den menschlichen Verstand gelesen hatte, ehe sich ihm die in seinem Vorwort dargelegte Philosophie ergab. Auch dies halte ich für unwahrscheinlich. Es spricht nämlich gegen eine solche Annahme erstens die Kürze der Zeit zwischen 1748 und 51, vor allem aber zweitens der Umstand, daß d'Alembert den englischeu Philosophen im Vorwort gar nicht erwähnt, d'Alembert, der stets freudig fremdes Verdienst anerkannte.[22])

Wir kommen demnach zu dem Ergebnis, daß eine Abhängigkeit d'Alemberts von Hume[23]), seinem englischen Geistesverwandten, so gut wie ausgeschlossen ist.

Ich werde jetzt die Erkenntnistheorie d'Alemberts besprechen und sie in Beziehung zur Lehre Lockes und Berkeleys setzen.

Es wurde schon gesagt, daß d'Alembert auf der Philosophie Lockes fußt, deren Ausgangspunkt die Frage nach dem Ursprung unserer Vorstellungen bildet. So ist es d'Alembert nicht zweifel-

haft, daß einzig unsere Sinne[24]) die Pforten sind, durch die das Licht der Erkenntnis zu uns eindringt. „Unsere Vorstellungen“, sagt er „bilden die Elemente unseres Wissens; die Erfahrung[25]) aber zeigt, daß weiter die Vorstellungen aus den Wahrnehmungen unserer Sinne entspringen.“ Am Anfang sind die Sensationen, die wir die unsrigen[26]) nennen. Sie sind verschieden, und zwar in zweierlei Hinsicht. Einmal unterscheiden wir sie durch ihre Qualität[27]) und sprechen von Gesichtssinn, Tastsinn usw., dann aber können wir sie noch einfache und doppelte Sensationen trennen, so wenigstens die Sensationen des Tastsinns, der allein näher betrachtet wird. Verschaffen wir uns durch den Tastsinn eine Sensation, indem wir uns selbst berühren, so machen wir gleichzeitig zwei Wahrnehmungen; wir tasten und wir fühlen uns betastet. Berühren wir dagegen „fremde Körper“, so sind unsere Tastwahrnehmungen einfacher Natur. Diese Beobachtungen geben den Anlaß, zwei[28]) Arten von Existenzen anzunehmen, die wir das Ich und die Außenwelt[29]) nennen.

Die Eingangstore der Erkenntnis sind bei Locke die äußeren Sinne und der innere Sinn; jedoch haben schon bei ihm die Sensationsideen insofern einen Vorrang vor den Reflexionsideen, als der Mensch ohne die Sensation nicht zu den Reflexionen gelangen kann. Diese Über- nnd Unterordnung, von Condillac zum Ausgangspunkt einer Fortbildung des Lockischen Systems gemacht, tritt auch bei seinem Zeitgenossen d'Alembert schärfer hervor. Jedoch ist er sich nicht bewußt, hier von Lockes Lehrmeinung abzugehen; denn er läßt diesen Philosophen schon den Nachweis führen, daß auch die rein intellektuellen und moralischen Vorstellungen ihren Ursprung in den Sensationen hätten.[30]) Allein er spricht sehr wohl noch von direkten und reflektierten Ideen:[31]) die Reflexion im Lockischen Sinne spielt noch eine Rolle.

Auch den Ausdruck „innerer Sinn“ kennt d'Alembert; während aber Lockes innerer Sinn der Reflexion gleichzusetzen ist, bedeutet d'Alemberts sens interne oder sentiment eine gewisse Ursache körperlichen Wohl- oder Mißbehagens, dessen Hauptsitz er in der Magengegend[32]) sucht; so heißt es in den Elementen:[33]) „Außer den fünf Sinnen gibt es einen, den wir den inneren nennen können. Seinen

Sitz hat er in jedem inneren und äußeren Teilchen unseres Körpers, mit dem er überall innigst verbunden ist . . . . Er läßt uns angenehme oder verdrießliche Wahrnehmungen machen, ohne daß die Außenwelt sichtbarlich auf unsere Organe einwirkte . . . . Der innere Sinn scheint um den Magen herum[34]) besonders empfindlich zu sein, wovon wir uns bei heftigen Gemütsbewegungen aller Art überzeugen können. Wenn wir aus glücklicher Gelassenheit aufgerüttelt werden, so spüren wir häufig hier eine Nachwirkung, die sich als Magendrücken und Ausweitung oder Einschnürung äußert. Kurz wir erleben Gefühle, deren Natur von der Gemütsbewegung abhängt." Dieser innere Sinn ist von zweifacher Art. Er ist Gewissen (conscience) und Instinkt. Den Ausdruck Instinkt benutzt d'Alembert zwar nicht; er gibt jedoch an einer übrigens durch ihre Wahrheit bemerkenswerten Stelle von dieser Art „Gefühl" eine Beschreibung,[35]) die jene Bezeichnung rechtfertigen dürfte. Er sagt: „Die zweite Art des Gefühls feuert uns an, die Schönheit der Natur und des Ausdrucks nachzuahmen. Sie preist begeistert das Erhabene, erkennt mit feinem Takt die mehr versteckt liegende Schönheit und weist streng ab den bloßen Schein. Häufig sogar nimmt sie mit Entschiedenheit Stellung, obgleich sie eine Begründung nicht wagt, weil das Urteil aus einer zu großen Anzahl verwickelter Vorstellungen resultiert, die sich nur schwer sofort formulieren lassen."

Indem wir uns von diesen Aufstellungen aus zu d'Alemberts Lehre von den Substanzen sowie von Raum und Zeit wenden, betreten wir jenes Gebiet, auf dem er sich den Namen eines Skeptikers zugezogen hat. In der Tat, der Wahlspruch Montaignes Que sais-je? begegnet uns hier auf Schritt und Tritt.

Oben haben wir gesehen, wie wir nach d'Alembert dazu kommen, ein Ich und eine Außenwelt anzunehmen. Gleichzeitig mit dieser Annahme drängt sich uns aber die Frage auf, ob die Existenz von Außendingen,[36]) von Dingen, die von uns verschieden sind, beweisbar ist. D'Alembert glaubt nicht,[37]) diese Frage bejahen zu dürfen, obwohl er von der Tatsächlichkeit einer Körperwelt fest überzeugt[38]) ist. Den Spiritualismus hält er geradezu für abgeschmackt.[39]) Die Begründung, die sich gegen Berkeley richtet, ist folgende:[40]) Nehmen wir einmal eine Körperwelt an, so würde sie Sensationen bewirken,

die von denen, die wir wirklich erleben, in nichts verschieden wären; da nun aber gleiche Wirkungen gleiche Ursachen voraussetzen, so sehen wir uns dahin gebracht, die hypostasierte Außenwelt wirklich zu setzen. — Bemerkenswert ist es, daß d'Alemberts entschiedene Abneigung[41]) gegen Berkeley eigentlich recht mangelhaft begründet erscheint, wenn er ohne weiteres Wirkungen[42]) hypothetisch eingeführter Körper auf unser Wahrnehmungsvermögen annimmt.

Jetzt entsteht das weitere Problem,[43]) auf welche Weise kommen wir zu unserer Vorstellung von der materiellen Substanz, den Körpern; und in engem Zusammenhang damit erhebt sich die Frage, was ist Raum, was Zeit?

Die Körper sind ihm ein dunkles Etwas, dessen Existenz wohl nicht bezweifelt werden darf, dessen Wesen uns aber verborgen ist — für immer.[44]) Denn was versteht man unter Substanz? Auf diese Frage, sagt d'Alembert, können die Philosophen keine befriedigende Antwort geben. So sprechen sie wohl von einer ausgedehnten, undurchdringlichen Substanz. Aber was bleibt denn übrig als das Nichts, wenn man von der Ausdehnung und der Undurchdringlichkeit absieht? Substanz ist weiter nichts als ein Wort![45]) Wie sind wir nun aber eigentlich zu unserer Raumvorstellung[46]) gekommen, zu dieser Vorstellung von Teilen, die sich gegenseitig begrenzen? Wir fragen vergeblich, und zwar ist desbalb eine Antwort unmöglich, weil wir die Analyse nicht bis zu den Empfindungselementen ausdehnen können, aus denen sich unsere Wahrnehmungen zusammensetzen. — In ganz entsprechender Weise wird unsere Vorstellung von der Zeit behandelt. — So können wir also, wenn auch formell nicht ganz zwingend, von unseren Sensationen aus auf Räumlich-Zeitliches schließen, das von uns verschieden ist; aber sobald wir darüber hinaus forschen, ob unsere Vorstellung von diesen Dingen ihr Wesen wiedergibt, so stehen wir vor den Grenzen der Naturerkenntnis. Farbe, Geruch und Geschmack sind natürlich weiter nichts als Zustände der Seele; unsere Gewohnheit, diese Seelenzustände als Eigenschaften der Körper aufzufassen, entbehrt also jeder Berechtigung.[47]) Die sekundären Eigenschaften der Körper sind demnach bloß Qualitäten unserer Sinnesempfindung; was die

primären Eigenschaften der Materie angeht, so ist in d'Alemberts Erklärung von Raum und Zeit ein Ansatz zur Kantischen Lehre und also ein Fortschritt gegenüber der Meinung Lockes unverkennbar: Primäre Qualitäten der Körper werden bereits nicht mehr erwähnt und insofern nicht mehr anerkannt.

Was nun aber auch die Körper sein mögen, sie sind jedenfalls unfähig, zu handeln, zu wollen, zu fühlen und zu denken[48]) und das Prinzip in uns, dem wir diese Fähigkeiten zuschreiben, ist also von ihnen verschieden.[49]) Dieses geistige Etwas, dessen Natur ihm fast noch dunkler[50]) erscheint als die der Körper, erregt lange nicht in dem Grade sein Interesse wie der eben erörterte Begriff der Materie. Obgleich nun aber d'Alembert keineswegs Materialist[51]) genannt werden darf und er sich verschiedentlich gegen einen solchen Vorwurf verteidigt, so ist doch offenbar in dieser Zurückstellung des Interesses der Keim seiner späteren Hinneigung zu materialistischen Gedankengängen[52]) enthalten. — Dunkel nennt er das geistige Element wohl besonders deshalb, weil er in den Äußerungen der Seele gar keinen Zusammenhang erkennen kann, der auf eine einheitliche Grundlage hinwiese. Offenbar an der Hand der Aristotelischen Dreiteilung der seelischen Kräfte, der Annahme einer belebenden, einer fühlenden und einer denkenden Seele, scheint es ihm daher recht sonderbar, daß die neueren Philosophen für die verschiedenen Tätigkeiten unseres Geistes nur eine Substanz angenommen haben. So sagt er:[53]) „Möge ich hier auf einen Umstand hinweisen dürfen, der anscheinend allen Metaphysikern entgangen ist. Empfindung und Vorstellung haben gar keine Beziehung zueinander, wenn auch die Philosophen sie als gleichartig in einen Topf geworfen haben. Welche Beziehung soll beispielsweise zwischen dem Sehen einer Farbe und der Idee der Ungerechtigkeit bestehen? Warum haben dennoch jene Philosophen . . . die eine denkende Substanz von einer ausgedehnten unterschieden, keinen Unterschied gemacht zwischen einer empfindenden Substanz und einer denkenden? — Und ebenso haben auch die Gefühle, die als rein passive, wie die Freude, oder, wie die Begierde, als aktive uns bewegen, keine Beziehung und keine Ähnlichkeit miteinander oder mit Empfindung und Vorstellung. Doch auch für die Gefühle haben die Philo-

sophen keine neue Substanz erfunden!“ — D’Alembert hält sich nun aber keineswegs für berufen, diese Inkonsequenz zu beseitigen. Er will vielmehr nur darauf hinweisen, daß die metaphysische Philosophie auf tönernen Füßen stehe und daß eine gesunde Philosophie nicht meditieren dürfe über Dinge, die unsere Fassungskraft ja doch übersteigen.

Ein Stiefkind in d’Alemberts Philosophie ist auch die Logik. Er schlägt ihren Wert für den Fortschritt unserer Erkenntnis äußerst gering[54]) an und glaubt, es habe kaum Zweck, sich damit abzugeben.[55]) Der Sache nach reduziert sich ihm, als einem Mathematiker, die ganze Logik auf Vergleichung von zwei Vorstellungen mit Hilfe einer dritten. Bei dieser Vergleichung bedienen wir uns folgender[56]) Definitionen und Regeln: 1. Wir sagen, die Vorstellung A enthalte eine andere B, wenn A notwendig B erzeugt; entsprechend 2. A schließe B aus, wenn B das Gegenteil von A ist. — Wenn nun A in C und C in B enthalten ist, so hat man zu schließen, daß A in B enthalten ist; entsprechend schließt A die Vorstellung C aus, und enthält C die Idee B, so schließt A die Vorstellung B aus.

Auch die Axiome[57]) bewertet d’Alembert niedrig — genau wie Locke. Ihnen kommt keineswegs die große Bedeutung zu, die man ihnen häufig beilegt. Die meisten sind unfruchtbar und lehren uns nichts, weil sie allzuwahr sind; andere dagegen sind sogar unrichtig, obschon sie nichts als eine geradezu kindische Wahrheit aussprechen möchten.

Was haben wir denn nun aber als die wahren Ausgangspunkte[58]) der Wissenschaften zu betrachten? Die echt empiristisch-positivistische Antwort lautet: einfache und bekannte Tatsachen, die an und für sich aufgefaßt werden müssen und die sich folglich weder beweisen noch bestreiten lassen. Nämlich in der Physik die gewöhnlichsten Naturerscheinungen, die jedermann täglich beobachten kann, in der Geometrie die handgreiflichen Eigenschaften der Ausdehnung, in der Mechanik die Undurchdringlichkeit der Körper, die Ursache ihrer gegenseitigen Einwirkung, in der Metaphysik unsere Sensationen.[59]) Die Betrachtung dieser Grundtatsachen hält d’Alembert für die eigentliche Aufgabe der Philosophie.

„Die Philosophie", sagt er, „hat sich nicht mit der Frage nach dem Wesen von Existenz und Substanz herumzuschlagen, sich in höchst überflüssige Untersuchungen über abstrakte Vorstellungen zu vertiefen und Systeme und Nomenklaturen zu ersinnen: sie hat die Tatsachen zu studieren, oder sie ist das Albernste,[60]) worauf der Mensch verfallen ist. Je mehr man über die Fragen der Metaphysik nachdenkt, um so deutlicher erkennt man, daß eine gesunde Philosophie sie ablehnen muß."

Unsere Aufgabe ist erledigt. Aber so wie wir am Anfang uns bemüht haben, d'Alemberts geistigen Habitus im allgemeinen zu beschreiben, so scheint es jetzt am Schluße angebracht zu sein, die treibende Kraft nachzuweisen, die seine Philosophie entstehen ließ. Diese Grundidee ließe sich vielleicht folgendermaßen aussprechen: Von vielem können wir nichts wissen, und die Fragen der Metaphysik zu ergründen ist uns nicht gegeben. Was tuts? Da wir einmal des Gedankens Kraft besitzen, so sollen wir sie auch zur Verschönerung des Lebens gebrauchen: heitere Wissenschaft wollen wir treiben und sie klug verwerten, ebenso wie wir auch unsere Körperkräfte durch spielende und schaffende Betätigung der Freude dienstbar machen. Die Hauptsache ist, daß es uns gut gehe.

Dies der psychologische Gesichtspunkt, von dem aus d'Alembert überhaupt zu verstehen ist. In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist es wichtig, im Auge zu behalten, daß er seinen Ausgangspunkt in der Philosophie Lockes hat.

Anhang.

Den Ausführungen liegt zugrunde Bastiens achtzehnbändige Ausgabe der Œuvres philosophiques historiques et littéraires de d'Alembert, Paris, 1805.

Der erste Band dieser Ausgabe bringt als Titelkupfer das Bildnis d'Alemberts; ein besseres nach R. Jollain findet man im Allgemeinen historischen Porträtwerke von Seidlitz, Tillmann und Lier, München, 1887.

Werke II bedeutet im folgenden so viel wie Elémens de Philosophie, die den zweiten Band der Œuvres philosophiques ausmachen; das andere Hauptwerk, der Discours préliminaire, ist abgedruckt im ersten Bande, S. 175—326; die Briefe an König Friedrich sind in Band XVII und XVIII enthalten.

[1]) Vous avez négligé les faits pour courir après les raisonnemens; devez-vous être étonné d'avoir si peu appris? Werke IV, 221.

[2]) Beiträge zur Kenntnis des Charakters und der Philosophie d'Alemberts. Jenensische Inaug.-Diss. von Max Förster, Hamburg, 1892.

[3]) Zur Entstehung des französischen Positivismus von Georg Misch, Archiv für Geschichte der Philosophie, 1901, Bd. XIV, S. 1 und 156.

Die Entdeckung, daß bei d'Alembert der Anstoß zur positiven Philosophie Comtes zu suchen ist, wird schon von Förster für sich in Anspruch genommen. Er sagt z. B. S. 88 ff.: „... so finden wir denn auch die Keime der eigenartigsten Lehre des französischen neunzehnten Jahrhunderts, der positiven Philosophie Auguste Comtes, schon im vorhergehenden Jahrhundert. Und wir möchten besonders darauf hinweisen, wie sehr gerade die Lehre d'Alemberts ... sich der positiven Philosophie annähert, so daß wir wohl nicht zu viel behaupten, wenn wir d'Alembert als direkten Vorläufer des Positivismus hinstellen ... Neben der negativen, kritischen Behandlung der großen metaphysischen Probleme, in der d'Alembert zu dem Resultate kommt, daß wir darüber nichts wissen können, und die ihm von vielen Seiten die Bezeichnung eines Skeptikers eingetragen hat, finden wir eine positive Seite in der Weltbetrachtung, die unseres Wissens noch keinem der Bearbeiter d'Alemberts der Beachtung wert erschienen ist. Ein Vergleich dieser mit den Grundprinzipien der positiven Philosophie wird unsere oben aufgestellte Behauptung rechtfertigen. Wir finden bei d'Alembert nicht nur Andeutungen, die auf den Positivismus hinweisen, sondern wir sehen die hauptsächlichsten Züge desselben im Keime vorhanden. Geben wir jetzt zunächst ganz kurz die Prinzipien der positiven Philosophie an."

Diese wichtige Arbeit Försters, die übrigens schon 1896 in Überwegs Grundriß angeführt wird, scheint der Aufmerksamkeit des Herrn Misch entgangen zu sein. Die ersten Hinweise auf d'Alembert als einen der Begründer des Positivismus findet Herr Misch in verschiedenen Abhandlungen Diltheys, die in den Jahren 1890, 1892 (und 1898) erschienen sind. Dilthey sagt in den Beiträgen zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Außenwelt und seinem Recht, Sitzungsber. der Berl. Akad. 1890, S. 979, vorgetragen am 1. Mai, ausgegeben am 9. September: „Hume, Turgot, d'Alembert und Comte, die Begründer der positiven Philosophie ..." und 1892 in der Abhandlung Das natürliche System der Geisteswissenschaften im 17. Jahrhundert, Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. V, S. 483: „... durch welche er dem von Turgot und d'Alembert schon formulierten Positivismus auf das gesellschaftliche Leben Wirkung zu geben hoffte." Wenngleich diese Hinweise nur ganz beiläufig gemacht werden, so genügen sie doch, um Diltheys Priorität zu beweisen. Andererseits hat aber Förster das Verdienst, selbständig die Stellung d'Alemberts in der Geschichte der Philosophie aufgefunden und klargestellt zu haben. Übrigens ist zu bemerken, daß schon Avezac-Lavigne in seinem Werke Diderot et la société du Baron d'Holbach, Paris, 1875, d'Alembert in Beziehung zum Positivismus gesetzt hat (Förster, S. 95). Noch viel früher sogar hat Condorcet die Philosophie d'Alemberts richtig eingeordnet, wenn er in seinem Éloge de d'Alembert (abgedruckt in den Œuvres de d'Alembert, Bd. I) S. 59 sagt: Dans les différens travaux de l'esprit il proscrivoit avec sévérité tout ce qui ne tendoit pas à la découverte de vérités positives.

[4]) Die Methode seines Schaffens schildert d'Alembert selbst in einem Briefe an Lagrange: Vous êtes étonné que j'aie la patience de revenir si souvent aux mêmes objets. Ce n'est que par ce moyen que j'ai pu faire en ma vie quelque chose de passable, car il n'est pas trop dans la nature de mon esprit de m'occuper de la même chose fort longtemps de suite; je la laisse bientôt, mais je la reprends ensuite autant de fois qu'il me vient en fantaisie, sans me rebuter, et pour l'ordinaire, cette opiniâtreté éparpillée me réussit, lorsque souvent je n'aurais rien gagné par une opiniâtreté trop longtemps continue. Brief vom 7. 8. 1769. Angeführt von W. Ahrens (Scherz und Ernst in der Mathematik, 1904, S. 165).

[5]) 16. November 1717 bis 29. Oktober 1783. — Über d'Alemberts Namen, den man sich bisher nicht erklären konnte, sagt Ségur in der Revue des deux mondes, 1905, Bd. 26, S. 879 folgendes: Lerond (d'Alemberts ursprünglicher Zuname, der Name der Kirche zu St. Jean le Rond, an deren Stufen er als ausgesetztes Kind gefunden wurde), Lerond était devenu d'Aremberg, puis d'Arembert, puis enfin d'Alembert, sans qu'on sache le pourquoi de ces transformations.

[6]) Ce père était le chevalier Destouches, commissaire d'artillerie, que l'on nommait Destouches-Canon pour le distinguer de plusieurs autres Destouches. Ségur, S. 878.

[7]) La marquise de Tencin, 1681—1749. Mme de Tencin quitta, vers 1714, Neuville, et vint à Paris, où son frère l'abbé la mettait à la tête de sa maison. C'est à ce moment que commence cette étroite liaison entre la sœur et le frère, qui n'a pas été à l'abri d'imputations odieuses. ... Elle aimait, dit Duclos, passionément son frère, dont l'avancement devint presque l'objet de toutes ses intrigues ... Les chroniques secrètes du temps lui donnent ensuite pour amants le lieutenant de police d'Argenson, Bolingbroke qui chez elle se rencontra avec le jeune Arouet, le chevalier Destouches ... Un instant elle fut l'une des innombrables maîtresses du régent ... Son salon fut le premier en date, comme peut-être en éclat, de ces réunions littéraires qui furent une des gloires et aussi une des puissances du dix-huitième siècle ... Ce fut au milieu de ces relations agréables qu'elle mourut, à l'âge de soixante-huit ans. E. Asse in der Nouvelle biographie générale von Firmin Didot Frères (1860).

[8]) Mitglied der französischen Akademie wurde er 1753. — Nach der von A. Korn übersetzten Dynamik d'Alemberts (Ostwalds Klassiker der exakten Wissenschaften Nr. 106, 1899) wurde übrigens d'Alembert im Jahre 1741 nur adjoint und erst im Jahre 1746 associé der Akademie der Wissenschaften.

[9]) ... je n'ai jamais eu pour point de vue dans mes écrits que ces deux mots, clarté et vérité ... Werke II, S. 5.

[10]) Vergl. J. Bertrand, D'Alembert, sa vie et ses travaux, Revue des deux mondes, Bd. 59, 1865, S. 987f.

[11]) Das Gay-Lussacische Gesetz wurde erst 1802 bez. 1801 (Dalton) oder 1787 (Charles), jedenfalls nach d'Alembert aufgestellt, während die Frage nach der spezifischen Wärme der Luft und ihrer Wärmeleitungsfähigkeit noch später behandelt wurde.

[12]) Man vergleiche folgende Stelle aus einem Briefe Daniel Bernoullis an Euler (26. 1. 1750): Den Hrn. D'Alembert halte ich für einen großen mathematicum in abstractis; aber wenn er einen incursum macht in mathesin applicatam, so höret alle estime bey mir auf: seine Hydrodynamica ist viel zu kindisch, daß ich einige estime für ihn in dergleichen Sachen haben könnte. Seine pièce sur les vents will nichts sagen und wenn Einer alles gelesen, so weiß er so viel von den ventis, als vorhero. Ich vermeinte, man verlange physische Determinationen und nicht abstracte integrationes. Es fängt sich ein verderblicher goût an einzuschleichen, durch welchen die wahren Wissenschaften viel mehr leiden, als sie avancirt werden, und wäre es oft besser für die realem physicam, wenn keine Mathematik auf der Welt wäre. S. Correspondance mathém. et phys. de quelques célèbres géomètres du 18ème siècle, t. 2 (1843) p. 649/650. Angeführt nach Ahrens, S. 370. Vergl. auch folgende Stelle aus einem Briefe Bernoullis an Euler (Correspondance, p. 603/4): Aus des Hrn. D'Alembert Hydrodynamic hab ich gesehen, daß er in mathesi applicata über die Maaßen schwach ist. Daß er praetendirt für alle Jahreszeiten die Direction und vim ventorum pro omni climate per formulas difficillimas integrales hergeleitet zu haben, darauf kann ich nichts anderes sagen, als verba sunt, welche der Mathematic mehr Schand als Ehre machen . . . Angeführt nach Ahrens S. 464.

[13]) Ich habe die Petersburger Aufgabe anders ausgesprochen, als es gewöhnlich geschieht. Die scheinbare Sinnlosigkeit der Lösung Bernoullis verschwindet infolgedessen, während die Tatsache, daß d'Alembert sich im Irrtum befand, auf diese Weise mehr hervortritt. (Vergl. die 15. Anmerkung.) — Über die Petersburger Aufgabe handelt der Artikel Moralische Erwartung in der Enzyklopädie der mathem. Wissenschaften, Bd. I, 2, S. 765. Vergl. auch die in dieser Enzyklopädie angeführte Arbeit von E. Czuber, Das Petersburger Problem, Arch. f. Math. 67 (1881) p. 1 und die Kritik Pringsheims in seiner deutschen Ausgabe des Specimen Theoriae novae de mensura sortis, Petrop. Comm. 5 (1738) Lpzg., 1896.

[14]) Nach Joh. Tropfke (Geschichte der Elementarmathematik, Bd. 2, S. 358) sind die einschlägigen Stellen bei d'Alembert die folgenden: Opuscules mathém., Paris, 1761—1780, Bd. 2, S. 1—25; IV, S. 73 ff., S. 283 ff., VII, S. 39 ff.

[15]) Es sei darauf hingewiesen, daß ich hier lediglich der Darstellung des Mathematikers Bertrand gefolgt bin. Bei ihm heißt es so a. a. O. S. 1002 f.: Malgré les travaux de Pascal, d'Huyghens et de Jacques Bernoulli, d'Alembert refuse d'accepter leurs principes sur la théorie des chances, et de voir dans le calcul des probabilités une branche légitime des mathématiques. Le problème qui fut le point de départ de ses doutes et l'occasion de ses critiques est resté célèbre dans l'histoire de la science sous le nom de „Problème de Saint-Pétersbourg". On suppose qu'un joueur, Pierre, jette une pièce en l'air autant de fois qu'il faut pour amener face. Le jeu s'arrête alors et il paie à son adversaire, Paul, un franc s'il a suffi de jeter la pièce une fois, deux francs s'il a fallu la jeter deux fois, quatre francs, s'il y a eu trois coups, puis huit francs, et ainsi de suite en doublant la somme chaque fois que l'arrivée de face est retardée d'un coup. On demande combien Paul doit payer équitablement en échange d'un tel engagement?

Le calcul fait par Daniel Bernoulli, qui avait proposé le problème, et conforme aux principes admis par tous les géomètres, à l'exception du seul d'Alembert, exige que l'enjeu de Paul soit infini . . .

L'esprit de d'Alembert, embarassé dans ce paradoxe, ne craignit pas de condamner les principes, indubitables pourtant, qui y conduisent, en proposant, pour en nier la rigueur et en contester l'évidence, les raisonnemens les moins fondés et les plus singulières objections . . . Dans cette discussion . . . d'Alembert se trompe complétement et sur tous les points. Son esprit, toujours prêt à s'arrêter, en déclarant impénétrable tout ce qui lui semble obscur, était plus qu'un autre exposé au péril de condamner légèrement les raisonnemens si glissans et si fins du calcul des chances.

[16]) Es möchte an dieser Stelle angebracht sein, auf einen bemerkenswerten Laplacischen Ausspruch über die Wahrscheinlichkeitsrechnung hinzuweisen. Die Berechnung der Wahrscheinlichkeiten, sagt Laplace, hängt von so feinen Erwägungen ab, daß es nicht überraschen darf, wenn zwei Bearbeiter derselben Aufgabe zu verschiedenen Ergebnissen kommen.

[17]) Originalität! Besonders in diesem Punkte weichen die älteren Schriftsteller in ihrem Urteil über d'Alembert von den neueren ab. Hierzu Förster S. 69 f.:

„Wir haben uns bis jetzt durchaus in den Bahnen bewegt, welche die Philosophie durch den Einfluß Lockes in Frankreich eingeschlagen hat. D'Alemberts Ansichten entbehren darin eigentlich der Individualität; jeder Satz des bisher besprochenen Teiles hätte auch von anderen Zeitgenossen geschrieben werden können. Dem Umstande, daß d'Alembert nicht ganz in literarischen Interessen aufging, daß er sich neben dieser Tätigkeit noch einer ernsten wissenschaftlichen Arbeit auf dem Gebiete der Mathematik und theoretischen Physik befleißigte, haben wir es zu verdanken, daß seine Philosophie eine neue, originelle Wendung nimmt. Sie zieht nämlich die Mathematik und die Naturwissenschaften als integrierende Bestandteile in ihr Gebiet hinein. Damiron, welcher d'Alemberts Philosophie überhaupt Wahrheit, Fruchtbarkeit, Größe und Originalität abspricht, sagt über den in Rede stehenden Teil: „Man begreift, daß ich ihm (d'Alembert) in diese verschiedenen Zweige des menschlichen Wissens nicht zu folgen brauche, welche genau genommen (proprement) nicht mehr zum Bereich der Philosophie gehören, denn sie haben nicht den Geist, sondern die Materie zum Gegenstand; ich würde überdies hier ein wenig kompetenter Richter sein.“ Damiron hat sich doch entschieden hier die Sache zu leicht gemacht. Wenn er einmal d'Alembert einer so eingehenden Besprechung würdigte, wie er es getan hat, so hätte er mindestens, wenn ihm die Aufnahme dieser Gebiete von seinem philosophischen Standpunkte aus unzulässig erschien, eine begründete Ablehnung geben müssen. Um so mehr, als zu der Zeit, wo seine Arbeit erschien (1858), die Philosophie Auguste Comtes ihm wenigstens bekannt sein mußte. Auch andere Bearbeiter d'Alemberts haben gerade auf diese Seite wenig Wert gelegt.“

Der Titel der Arbeit Damirons ist: Mémoires pour servir à l'histoire de la philosophie au dixhuitème siècle, Paris, 1858.

Als Beispiel dafür, wie abfällig d'Alembert beurteilt worden ist, sei neben Damiron ein englischer Autor angeführt.

Henry, Lord Brougham, Lives of Philosophers of the Time of George III, London, 1855, S. 455: But it is not only from defective taste and insufficient knowledge, that d'Alemberts literary works fall so immeasurably below his scientific. They are in general extremely slight and superficial. His capacity of deep thought nowhere appears . . . no force is put forth, no difficulty is grappled with; nothing original or striking appears in the views taken . . . The „great facility", or quickness, which has been already noted as characterizing his geometrical capacity, had a fatal effect[17a] when he deviated into lighter studies; it lulled his attention asleep and prevented the severe labour which great works in the belles-letters demand, as in every other department of human exertion. All his writings are more or less slight and insufficient. By far the most elaborate are the Discourse in the „Encyclopédie" and the „Elements of Philosophy"; but the first of these must be confessed to fail from the radical defect of its fundamental principles, and the second, though superior, does not rise much above mediocrity, nor leave on the mind any lively or lasting impression.

Als weiteres Beispiel diene eine Stelle aus dem Artikel d'Alembert der Allgem. Encycl. der Wissenschaften und Künste, herausgegeben von Ersch und Gruber, 1819:

„Nachdem er mehr wie 10 Jahre mit Ruhm auf dem Gebiete der Mathematik gearbeitet hatte, erwählte er sich ein anderes Feld, das der Philosophie und der Literatur, worin er ohne Gründlichkeit und Tiefe durch den blendenden Schein seiner Diktion[17b)] und gefälligen Darstellung ein seichtes System des kalten Verstandes geltend machte, welches unter dem Schein, Vorurteile und Irrtümer auszurotten, alles Interesse für Moral, Religion und Wissenschaft zernichtete."

Von dem Discours wird gesagt: „D'Alembert erscheint in jener Abhandlung als ein Gelehrter, der nur eine seichte Ansicht von Philosophie hatte, indem er dem Empirismus des Locke huldigte, die Metaphysik als eine Erfahrungsseelenlehre, die Moral als eine Wissenschaft von dem Nützlichen, und überhaupt alle Wissenschaften aus dem niederen Standpunkte des Nützlichen, als Mittel, gewisse physische Bedürfnisse zu befriedigen, aus den Sinnenvorstellungen und durch eine gewisse Bearbeitung des Verstandes entstanden, betrachtete, ohne die höheren Bedürfnisse, Ansichten und Foderungen, welche in der Vernunft gegründet sind, zu berücksichtigen. Der Mensch wird hier zu einem bloßen Naturwesen gemacht und seine höhere Würde verleugnet. Dem Titel nach wird noch Moral, natürliche Theologie, ja selbst eine offenbarte Theologie und Religion anerkannt; allein in der Behauptung, daß alle Vorstellungen und Erkenntnisse aus der Empfindung entspringen und in der Gründung der Moral auf den Begriff des Nutzens, war doch der feste Grund der vernünftigen Anschauungen von Gott, Unsterblichkeit, Tugend und Recht untergraben." Artikel von Tennemann.

[17a)] D'Alembert war allerdings von der logique lente et timide des mathématiciens (Werke II, S. 119) nicht angekränkelt. Vergl. z. B. folgende Stelle: mais le comble de l'erreur seroit d'imaginer que l'essence des démonstrations

consistât dans la forme géométrique qui n'en est que l'accessoire et l'écorce (S. 75); auch hat er wohl seinen eigenen Rat befolgt de conserver à l'esprit sa flexibilité en n'e le tenant point toujours courbé vers les lignes et les calculs et en tempérant l'austérité des mathématiques par des études moins sévères (S. 79).

17b) Voltaire schreibt ihm: Je vous regarde comme le premier écrivain du siècle. — Bemerkenswert ist übrigens der Gegensatz, den seine wenig eleganten mathematischen Entwicklungen zu seinem glänzenden Stil bilden. Vergl. die Vorlesungen über Geschichte der Mathematik von M. Cantor (Bd. III, 1898), wo es heißt (S. 565): „D'Alembert, ein Mathematiker, der an Tiefe des Geistes keinem der Zeitgenossen nachsteht, dessen Darstellungsgabe dagegen, insbesondere, wenn man in der Lage ist, inhaltlich verwandte Arbeiten von D'Alembert und Euler zu vergleichen, das Lob großer Klarheit und Verständlichkeit kaum erwerben dürfte . . ." und (S. 711 f.): D'Alembert gab nämlich dort seine später so berühmt gewordene Herleitung der Taylorschen Reihe mittels partieller Integrationen . . . Die auf einander folgenden Differentialquotienten von φ (z) nach z nennt D'Alembert alsdann Δ (z), Γ (z), Ψ (z) mit systemloser und dadurch wenig durchsichtiger Auswahl der Funktionalbuchstaben, wie denn überhaupt Klarheit der Darstellung niemals eine hervorstechende Eigenschaft D'Alemberts gewesen ist."

Interessant ist die Erklärung, die J. Bertrand (D'Alembert, 1889, S. 55) von dem Gegensatze gibt, den d'Alemberts mathematischer Stil mit seinem literarischen Stile bildet: D'Alembert, dans ses écrits mathématiques, manque d'élégance et de clarté. Comment ce savant universel, nourri aux études classiques, habile à disserter spirituellement et avec éloquence sur les sujets les plus divers, cet écrivain célèbre pour la vigueur et la précision de son style, perd-il son habileté et sa grâce en rédigeant ses belles découvertes? Je hasarderai une explication. D'Alembert à aucune époque de sa vie n'a voulu être professeur. Angeführt nach Ahrens, S. 308.

18) So sagt er von Leibniz: . . . mais moins sage que Locke et Newton, il ne s'est pas contenté de former des doutes, il a cherché à les dissiper, et de ce côté-là il n'a peut-être pas été plus heureux que Descartes (Werke I, S. 279). Und weiter heißt es: Il en a été de Locke à-peu-près comme de Bacon, de Descartes, et de Newton. Oublié longtemps pour Rohaut et pour Regis . . . (S. 284).

19) Vergl. W. Wundt (Einleitung in die Philosophie, 1904, S. 293): Auf seine eigene Zeit hat die von Hume entwickelte Erkenntnistheorie des reinen Empirismus nur wenig eingewirkt. Namentlich ist die Naturwissenschaft zunächst von ihr kaum berührt worden. Sie blieb in der Mehrzahl ihrer Vertreter bei dem in Lockes Philosophie zum Ausdruck gekommenen reflektierenden Empirismus stehen, der ja im wesentlichen auch die Anschauung eines Galilei und Newton gewesen war . . . Nur einzelne hervorragende mathematische Denker, wie d'Alembert, gelangten durch die eigene kritische Prüfung der naturwissenschaftlichen Grundbegriffe zu einer ähnlichen skeptischen Stellung wie Hume. Bezeichnend ist in dieser Beziehung namentlich die Kritik, die d'Alembert an dem Kraftbegriff übte. Sie entspricht vollkommen Humes Kritik

des Kausalbegriffs und nimmt den in unserer Zeit an ähnliche Betrachtungen geknüpften Gedanken einer rein deskriptiven Behandlung der sogenannten erklärenden Naturwissenschaften, namentlich der Mechanik, bereits voraus.

[20]) Hier sei bemerkt, daß jenes Μηδεις αγεωμετρητος εισιτω, das Misch (S. 13) auf den ganzen literarischen Zeitabschnitt bezieht, dem d'Alembert angehörte, keineswegs von d'Alemberts philosophischen Schriften gilt, die sogar in ihren mathematischen Teilen dem Laien sehr weit entgegen kommen.

[21]) Brougham, S. 431: Indeed a great change had taken place in his manner of life, before either the Prussian monarch, or the Russian became suitors for his favour. The society in which he now lived was one to which he had, about the year 1744, been introduced, and of which he soon became an intimate and esteemed member.

In dieser Gesellschaft, dem Salon der Frau du Deffant, lernte er Julie de Lespinasse[21a]) (1732—1776) kennen, deren Treulosigkeit ihm die letzten Lebensjahre so verbitterte, daß er sterbend fand, que la vie ne vaut pas un regret (Bertrand, 1865, S. 1006). Sein Verhältnis zur Lespinasse ist zu interessant, als daß ich hier die Geschichte seiner unglücklichen einzigen Liebe nicht wenigstens mit einigen Anführungen verfolgen möchte:

(Bertrand, 1865, S. 1004 f.) Mme Du Deffant, femme spirituelle et sensée, mais d'un caractère un peu tyrannique, avait pour demoiselle de compagnie Mlle de Lespinasse, fille naturelle de l'un de ses parens. Par les grâces de son esprit, le charme et la vivacité de son intelligence, cette jeune fille avait su conquérir, malgré son humble situation, un rôle presque égal à celui de la maîtresse de la maison. Les amis de Mme Du Deffant, devenus les siens, vinrent bientôt pour elle seule à l'heure où sa vieille maîtresse n'était pas visible. Des que Mme Du Deffant s'en aperçut, elle congédia Mlle de 'Lespinasse, en rompant avec elle sans retour (im Jahre 1764) et demandant impérieusement à ses amis de punir par leur abandon un tort dont ils étaient seuls coupables. D'Alembert, sans hésiter, se déclara pour Mlle de Lespinasse et continua de la voir tous les jours. S'apercevant bientôt après pour la première fois, à l'âge de quarante-sept ans, que son logement chez Mme Rousseau (dies war seine Pflegemutter) était incommode et malsain, il alla, par ordre du médecin, s'établir rue Bellechasse, dans un appartement que son amie consentit à partager (über diesen bedeutungsvollen Wohnungswechsel siehe die Lettres de Mlle de Lespinasse, herausg. von G. Isambert, Paris, 1876, S. XXI).

Lasse ich hier Brougham weiter erzählen (S. 433—436): . . . No one whispered a syllable of suspicion[21b]) respecting a connection which all were fully convinced could only be of the most innocent kind; and he continued to reside in the same apartment during the remaining twelve years of her singular life . . . D'Alembert was so completely the dupe of his passion for her, that she made him the confidant of hers for Mora (dessen Liebesbriefe er ihr von der Post holte) . . .

In his „Addres to her Manes“ and his „Address at her Tomb“, we find him distinctly complaining that she had deceived him, and made him believe for eight years and upwards that she loved him, when he discovered, by a

paper left for him to read after her death, that all the time she really loved another . . .

The fancy of this susceptible lady for Guibert was equally well known. D'Alembert saw these demonstrations of love as well as every one else; but she continued to make him believe that they were not real indications of passion. This he tells us plainly himself. It remains to explain, what he took them for; and no one can easily suppose that he was not made to believe they were connected with a plan of obtaining for her a settlement in life by marriage. The certificate which he obtained from Lorry (einem berühmten Arzte) to make Mora revisit Paris it of itself a proof that such was the project, and that to this project d'Alembert was privy.

21a) Über Julie de Lespinasse handelt Ségur in dem unter [5]) angeführten Aufsatze.

21b) In ganz anderem Verdacht hatte man ihn! Vergl. Isambert, S. XXII: Le géomètre „qu'on soupçonnait beaucoup", suivant la curieuse périphrase de Grimm, „d'avoir été dispensé par la nature de faire à la philosophie le sacrifice cruel qu'Origène crut lui devoir" . . .

22) Hier seien einige Charakterzüge und Beurteilungen seines Charakters herausgestellt:

Condorcet, a. a. O. S. 123 f.: . . . il ne parla de l'illustre Euler à un grand roi dans les Etats duquel Euler vivait alors, que pour lui apprendre à le regarder comme un grand homme; et même un sacrifice d'amour-propre, que l'exacte équité n'eût pas exigé, ne lui coûta point pour faire rendre justice à un rival, dont le génie s'exerçant sur une seule science, ne pouvoit frapper ceux à qui cette science étoit étrangère. Lorsque Euler retourna en Russie, d'Alembert, consulté par le même prince, lui proposa de réparer cette perte en appelant à Berlin M. de la Grange; et ce fut par lui seul qu'un souverain qui l'estimoit, apprit qu'il existoit en Europe des hommes qu'on pouvoit regarder comme ses égaux.

Vergl. hiermit eine Stelle aus dem Briefe d'Alemberts an Voltaire vom 3. März 1766: Le professeur Euler est un homme très-peu amusant, mais un très-grand géomètre (angeführt nach Ahrens, S. 290).

Condorcet sagt weiter (S. 127 f.): Le caractère de d'Alembert étoit franc, vif et gai, il se livroit à ses premiers mouvemens, mais il n'en avoit point qu'il eût intéret de cacher. Dans ses dernières années, une inquiétude habituelle avoit altéré sa gaieté, il s'irritoit facilement, mais revenoit plus facilement encore; cédoit à un mouvement de colère, mais ne gardoit point humeur; malgré la tournure quelquefois maligne de son esprit, on n'a jamais eu à lui reprocher la plus petite méchanceté, et il n'a jamais affligé, même ses ennemis, que par son mépris et son silence.

Von dem Portrait de l'auteur fait par lui-même (1760) bemerkt Förster (S. 12 f.): „Das ganze Schriftstück, das an eine nicht genannte Dame gerichtet ist, macht einen durchaus aufrichtigen Eindruck, es ist mit stolzem Selbstbewußtsein geschrieben, aber d'Alembert streicht niemals besonders gute Eigenschaften heraus".

Was Förster stolzes Selbstbewußtsein nennt, bezeichnet Daniel Bernoulli in Briefen an Euler als dreiste Selbstzufriedenheit:

. . . Unterdessen hat mich dies bewogen, schreibt Bernoulli, mir obbemeldte Werke anzuschaffen, und hab mit Verwunderung gesehen, daß außer einigen wenigen Sachen in seiner Hydrodynamica nichts als eine impertinente suffisance hervorleuchte. (Brief vom 7. Juli 1745.)

Ferner sagt er: Wenn es bei Hrn. Maupertuis stünde, so würden Ew. und Herr Clairaut nur Dii minorum gentium seyn, und Herr D'Alembert als ein Apollo, von welchem alle Wissenschaften, als der wahren source, herfließen, erhoben werden; da es doch bei mir stünde, ihn wegen seiner Hydrodynamic allen Leuten zum Gespött zu machen. Ich werde . . . aber vielmehr seine wahren mérites . . . admirieren, als seine lächerlich suffisance, welche ich seiner Jugend zuschreibe, relevieren, sonderlich da ich vorsehe, daß er auch in dem, was ihm dato mangelt, ein großer Mann werden wird. (Beide Stellen nach Ahrens, S. 363 f.)

Den Teil seines Werkes, der dem Charakter d'Alemberts gewidmet ist, beschließt Förster folgendermaßen: Wir haben diesen ganzen Abschnitt vielleicht etwas lang ausgedehnt, aber wir sind dazu bewogen worden, weil keiner der Schriftsteller, die sich mit d'Alemberts Leben beschäftigt haben, auf diese Verdächtigungen eingegangen ist, und es uns als eine Ehrensache erschien, d'Alembert von dem Makel zu befreien, der ihm nun schon ein Jahrhundert hindurch von den Biographen Rousseaus angeheftet ist (S. 35 f.).

Brougham, S. 392: When he became famous his mother's vanity led her to desire his intimacy, a step which natural affection had not suggested. Discovering to him the secret of his birth, she would have had him come and live with her. But he plainly said he regarded the nurse as his mother, and only saw a stepmother in Mme Tencin.

Diese hübsche Erzählung möchte allerdings als Anekdote erscheinen, wenn man Cantors Geschichte der Mathematik nachschlägt (Bd. III, S. 490). Mit Berufung auf Marie, Histoire des sciences mathématiques et physiques, VIII, 172—174 sagt Cantor: „. . . wenn auch von anderer Seite die ganze Aussetzungsgeschichte angezweifelt wird. Sicher ist, daß D'Alembert die Frau, welche ihn auferzog, für seine wirkliche Mutter hielt, daß er dagegen seine tatsächliche Mutter, eine Frau von Tencin, niemals kennen lernte.“

Bei Brougham heißt es weiter auf Seite 394: Perfectly tranquil, without a thought of wealth or power or distinction, his whole enjoyments of an intellectual cast, his existence was as entirely that of a philosopher as ever fell to the lot of any one in ancient or in modern days.

Bertrand (1865, S. 998) sagt in bezug auf d'Alemberts Stellung zu religiösen Fragen:

Quoique ce double visage soit peu digne du caractère noble et franc qu'il montra en tant d'occasions . . . und weiter: D'Alembert cependant est un apôtre fort tiède; malgré la violence de ses paroles, son cœur est au fond paisible et sans fiel: l'esprit de force lui manque pour soutenir un long combat. Sans rechercher la faveur, il craint la persécution, et voudrait bien renverser le temple, mais sans être comme Samson, écrasé dans sa chute.

Nichts bezeichnet übrigens d'Alemberts Standpunkt der Kirche gegenüber so gut wie Voltaires bekannte Aufforderung Ecrasez l'infâme, die sich in einem Briefe an d'Alembert findet.

Brougham, S. 430: (1752 bot ihm Friedrich ein Jahresgehalt von 10000 Mark an.) D'Alembert refused this handsome offer, on the ground of his whole enjoyment being the society of his friends in the Parisian circle to which he belonged; and of his somewhat excessive fear of any connection which should interfere with, or put in jeopardy, the perfect freedom so essential to his happiness — a feeling so strong in him, that his friends used to say he was „the slave of his own liberty". — Und S. 431:

The Empress of Russia, in 1762, desired him to undertake the superintendence of her son's education — the Czarowitch, afterwards the Emperor Paul. The appointments were £ 4000 a year, with residence in the palace. But still he preferred Paris „the air of which agreed with his tastes and habits . . ." (Ségur gibt als Grund der Weigerung, d'Alemberts Liebe zu Julie de Lespinasse an).

Man hat von einer freiwilligen Armut d'Alemberts gesprochen. Das könnte zu falscher Auffassung verleiten. Hätte Schopenhauer ihm auch wohl aus der Seele gesprochen mit Lucians Versen

Πλουτος ὁ της ψυχης πλουτος μονος εστιν αληθης,
Τ'αλλα δ' εχει ατην πλειονά των κτεανων,

so darf man doch nicht übersehen, daß d'Alembert sich ganz stattliche Einkünfte verschafft hat. Sein Einkommen belief sich schließlich auf 18000 M. jährlich. Siehe Oeuvres et correspondances inédites de d'Alembert, herausg. von M. Charles Henry, Paris, 1887, S. 337.

[23]) In späteren Jahren, wahrscheinlich in der Zeit von 1763—66, als Hume zum zweiten Male in Frankreich weilte, bahnte sich ein freundschaftliches Verhältnis zwischen beiden an, das bis zum Tode Humes dauerte.

[24]) Von der Unvollkommenheit der Sprachen sagt d'Alembert (Werke II, S. 57): . . . Leur imperfection, en ce qu'elles rendent presque toutes les idées intellectuelles par des expressions figurées, c'est-à-dire par des expressions destinées dans leur signification propre à exprimer les idées des objets sensibles; et marquons en passant, que cet inconvénient, commun à toutes les langues, suffiroit peut-être pour montrer que c'est en effet à nos sensations que nous devons toutes nos idées, si cette vérité n'étoit pas d'ailleurs appuyée de mille autres preuves incontestables.

Werke I, S. 185 heißt es: . . . d'où il s'ensuit que c'est à nos sensations que nous devons toutes nos idées.

[25]) D'Alembert, Werke II, S. 124: Nos idées sont le principe de nos connoissances, et ces idées ont elles-mêmes leur principe dans nos sensations; c'est une vérité d'expérience.

[26]) Die Frage nach der eigenen Existenz wird noch kürzer als bei Locke behandelt. Werke I, S. 186 f.: La première chose que nos sensations nous apprennent, et qui même n'en est pas distinguée, c'est notre existence.

[27]) Hierzu Werke II, S. 158: Observons cependant à cette occasion, que si on établissoit la différence de nos sens sur celle de nos sensations, il faudroit admettre bien plus de cinq sens, même en ne mettant pas de ce nombre celui que Bacon et d'autres philosophes après lui ont appelé le sixième sens, je veux dire le sens physique de l'amour ... Les sensations que nous acquérons ou que nous pouvons acquérir en touchant un corps, comme celle du froid, du chaud, du sec, de l'humide, etc., sont aussi différentes de la sensation du toucher même, que la sensation du goût, quoique cette dernière sensation dépende aussi du toucher.

[28]) Werke II, S. 129: Quand quelque partie de notre corps en touche une autre, notre sensation est double; elle est simple et sans réplique quand nous touchons un corps étranger. En voilà assez pour distinguer le „nous“ et pour reconnoître d'abord en général la différence de ce qui est nôtre d'avec ce qui ne l'est pas.

[29]) Werke II, S. 127: ... la grande question de l'existence des objets extérieurs. Elle en renferme trois autres qu'il ne faut pas confondre. Comment concluons-nous de nos sensations l'existence de ces objets? Cette conclusion est-elle démonstrative? Enfin comment parvenons-nous, par ces mêmes sensations, à nous former une idée des corps et de l'étendue?

[30]) Werke II, S. 176: Locke a démontré, et bien d'autres après lui, que toutes nos idées purement intellectuelles et morales, viennent de nos sensations.

[31]) Z. B. Werke II, S. 130.

[32]) Dieser innere Sinn dürfte, wenigstens sofern ihm die Magengegend als Hauptsitz zugewiesen wird, als eine Eigenheit der zarten Körperkonstitution unseres Philosophen aufzufassen sein; vergl. hierzu den Bericht Condorcets (D'Alemberts Werke I, S. 130): La constitution de d'Alembert étoit naturellement foible; le régime le plus exact, l'abstinence absolue de toute liqueur fermentée, l'habitude de ne manger que seul d'un très-petit nombre de mets sains et apprêtés simplement, ne purent le préserver d'éprouver avant l'âge les infirmités et le dépérissement de la vieillesse; il ne lui restoit depuis longtemps que deux plaisirs, le travail et la conversation; son état de foiblesse lui enlevoit celui des deux qui lui étoit le plus cher; cette privation altéra un peu son humeur ... on le croyoit accablé par la douleur et on ignoroit qu'il en employoit les intervalles à discuter quelques questions mathématiques qui avoient piqué sa curiosité, à perfectionner son histoire de l'Académie, à augmenter sa traduction de Tacite et à la corriger.

Vergl. ferner d'Alemberts Brief an Friedrich vom 17. September 1764: ... Pythagore, auquel vous me faites l'honneur, Sire, de me comparer, quoique indigne, et avec qui je n'ai rien de commun que de n'oser manger des fèves (à la vérité par de meilleures raisons que lui) ce Pythagore. . . . (Nach Ahrens, S. 88f.) Weiter nach Ahrens (S. 87) aus einem Briefe d'Alemberts an Friedrich (19. Mai 1766): J'ose assurer V. M. que M. de la Grange remplacera très-bien M. Euler ... Je me tiens trop heureux d'avoir pu réussir dans cette négociation, et procurer à V. M. et à son Académie un si exellent sujet. Cet événement répand dans mon âme une satisfaction dont je n'ai pas joui depuis longtemps, et je suis sûr que mon estomac s'en ressentira.

[33]) Werke II, S. 159 f.

[34]) C'est vers la région de l'estomac que ce sens interne paroît surtout résider. Nous pouvons nous en assurer dans les émotions vives de l'ame de quelque espèce qu'elles soient: l'effet de ces émotions vives porte presque toujours sur cette région, et nous fait éprouver dans les parties qui en sont voisines, une pesanteur, une dilatation, un resserrement, en un mot une impression sensible, et différente suivant la nature de l'émotion qui l'a occasionnée. A. a. O.

[35]) Werke I, S. 229.

[36]) Werke II, S. 126: L'examen de l'opération de l'esprit qui consiste à passer de nos sensations aux objets extérieurs, est évidemment le premier pas que doit faire la métaphysique.

[37]) Werke I, S. 187 f.: En effet, n'y ayant aucun rapport entre chaque sensation et l'objet qui l'occasionne, ou du moins auquel nous le rapportons, il ne paroît pas qu'on puisse trouver par le raisonnement de passage possible de l'un à l'autre.

Werke II, S. 155 f.: Cette conclusion, dira-t-on peut-être, n'est pas exacte; tout ce que nous pouvons conclure de la manière différente dont les parties de l'étendue nous affectent, c'est qu'il y a des parties de nous mêmes qui sont permanentes et d'autres qui sont variables . . . nos sensations ne nous démontrant point en rigueur qu'il y a des êtres différens de nous . . .

[38]) Werke II, S. 188: Jugeons donc, sans balancer, que nos sensations ont en effet hors de nous la cause que nous leur supposons. . . .

[39]) Werke II, S. 133: Ce qu'il y a de très-singulier, c'est que des philosophes estimables, tels que Malebranche, ne se soient abstenus de nier l'existence de la matière que par la crainte de contredire la révélation, comme si la révélation n'étoit pas appuyée sur cette existence; réduisez un incrédule à nier qu'il y ait des corps, il aura bientôt honte de l'être, s'il n'est pas tout-à-fait insensé. Chez le commun des philosophes chrétiens, c'est la raison qui défend la foi; ici par une disposition d'esprit singulière, c'est la foi de Malebranche qui a mis à couvert sa raison, et qui lui a épargné l'absurdité la plus insoutenable.

[40]) Werke II, S. 134 f.: La seule réponse raisonnable qu'on puisse opposer aux objections des sceptiques contre l'existence des corps, est celle-ci. Les mêmes effets naissent des mêmes causes; or supposons pour un moment l'existence des corps, les sensations qu'ils nous feroient éprouver ne pourraient être ni plus vives, ni plus constantes, ni plus uniformes que celles que nous avons, donc nous devons supposer que les corps existent. [40a]) Voilà jusqu'où le raisonnement peut aller en cette matière, et où il doit s'arrêter. L'illusion dans les songes nous frappe sans doute aussi vivement que si les objets étoient réels; mais nous parvenons à découvrir cette illusion, lorsqu'à notre réveil nous nous apercevons que ce que nous avons cru voir, toucher ou entendre, n'a aucun rapport ni aucune liaison, soit avec le lieu où nous sommes, soit avec ce que nous nous souvenons d'avoir fait auparavant. Nous distinguons donc la veille du sommeil par cette continuité d'actions qui pendant la veille se suivent et s'occassionnent les unes les autres; elles forment une chaîne

continue que les songes viennent tout-à-coup briser ou interrompre, et dans laquelle nous remarquons sans peine les lacunes que le sommeil y a faites. Par ces principes on peut distinguer dans les objets l'existence réelle de l'existence supposée.

[40a]) Es ist bemerkenswert, daß d'Alembert, der, wie weiter unten gezeigt wird, strenger Determinist ist, sich eines ganz ähnlichen Schlusses bedient zum Beweise der Willensfreiheit, an die er in Wirklichkeit gar nicht glaubt!

Werke II, S. 184: En un mot la seule preuve dont cette vérité soit susceptible, est analogue à celle de l'existence des corps; des êtres réellement libres n'auroient pas un sentiment plus vif de leur liberté que celui que nous avons de la nôtre; nous devons donc croire que nous sommes libres.

Förster, S. 55f.: d'Alembert gibt in den Briefen folgende Erklärung: „Der Mensch ist frei, in dem Sinn, daß in den nicht maschinellen Handlungen er sich bestimmt, aus sich selbst und ohne Zwang; aber er ist es nicht, in dem Sinn, daß, wenn er sich selbst bestimmt, selbst, freiwillig und durch eigene Wahl, er stets eine Ursache hat, die ihn dazu bringt, sich zu bestimmen und die Wage auf die Seite ausschlagen läßt, auf welche er sich stellt (Brief vom 2. Aug. 1770). Diese Ursache liegt in der notwendigen Verfassung unserer Organe und in den zwingenden Wirkungen außer uns befindlicher Wesen (Brief vom 30. November 1770)."

[41]) Werke II, S. 132f.: La meilleure réponse à ce pyrrhonien décidé, est celle de Diogène à Zénon: Il faut ou l'abandonner à sa bonne foi ou le laisser vivre et raisonner avec des fantômes.

Daß diese Stelle sich wirklich gegen Berkeley richtet, geht aus einer interessanten Anmerkung, die d'Alembert hier gibt, deutlich hervor: Les principaux argumens contre l'existence des corps sont développés fort au long dans un ouvrage de Berkeley, qui a pour titre: Dialogues entre Hilas et Philonoüs. ... A la tête de la traduction française qu'on en a faite, on a mis une vignette allégorique, ingénieuse et singulière. Un enfant voit sa figure dans un miroir, et court pour la saisir, croyant voir un être réel. Un philosophe placé derrière l'enfant paroît rire de sa méprise; et au bas de la vignette on lit ces mots adressés au philosophe: Quid rides? fabula de te narratur.

[42]) An anderer Stelle allerdings verwahrt er sich gegen solchen Vorwurf: En effet que répondre à un critique qui m'accuse ... d'avoir regardé les corps comme cause efficiente de nos sensations, quoique j'aye dit expressément qu'ils n'ont avec nos sensations aucun rapport (Werke I, S. 178f.). Wir haben hier einen der gar nicht seltenen Widersprüche in seiner Lehre vor uns. Überhaupt sei bemerkt, daß d'Alembert häufig schwer zu fassen ist. Nicht nur drückt er sich oft recht gewunden aus, z. B. wenn er seine Ansicht vom Raum vorträgt und auf die Frage, gibt es einen Raum, mit Ja und Nein antwortet, er verbirgt auch seine wahre Meinung (z. B. in den religiösen Fragen; vergl. auch Anm. 40[a]) und stimmt nicht überall mit sich selbst überein. Ein Beispiel möge die letzte Behauptung bestätigen. Unter connaissances de faits versteht d'Alembert (Werke II, Cap. III) ein durch unsere äußeren Sinne erworbenes Wissen: La philosophie n'est autre chose que l'application de la raison aux

différens objets sur lesquels elle peut s'exercer. Des élémens de philosophie doivent donc contenir les principes fondamentaux de toutes les connoissances humaines; or ces connoissances sont de trois especes, ou de faits, ou de sentiment, ou de discussion.

An folgenden Stellen bedeuten die Ausdrücke vérité de fait und science des faits soviel wie objektive Wahrheit und Wissenschaft der Tatsachen (Werke II, S. 127): La première de ces questions ayant pour objet une vérité de fait, c'est-à-dire, la conclusion que nous tirons de nos sensations à l'existence des objets, la solution en est susceptible de toute l'évidence possible (Werke II, S. 30f.): La philosophie ... est la science des faits, ou celle des chimères.

Ganz anders ist nun aber science des faits zu übersetzen an einer Stelle in der Vorrede zum dritten Band der Enzyklopädie, wo er die durch Lektüre und den Verkehr mit den anderen Menschen erworbenen Kenntnisse bedeutet (Werke I, S. 363): Les matières que ce dictionnaire doit renfermer sont de deux espèces, savoir les connoissances que les hommes acquièrent par la lecture et par la société, et celles qu'il se procurent à eux-mêmes par leurs propres réflexions; c'est-à-dire en deux mots, la science des faits et celle des choses. Quand on les considère sans aucune attention au rapport mutuel qu'elles doivent avoir, la première de ces deux sciences est fort inutile et fort étendue, la seconde fort nécessaire et fort bornée, tant la nature nous a traités peu favorablement ... Réduit à la science des choses, ce dictionnaire n'eût été presque rien; réduit à celle des faits, il n'eût été dans sa plus grande partie qu'un champ vide et stérile: soutenant et éclairant l'un par l'autre, il pourra être utile sans être immense.

[43]) Werke II, S. 135: La troisième question, comment nous parvenons à nous former une idée des corps et de l'étendue, renferme des difficultés encore plus réelles, et même en un certain sens insolubles.

[44]) Werke II, S. 135f.: ... mais comment nous donne-t-il (nämlich der Tastsinn) l'idée de cette contiguité de parties, en quoi consiste proprement la notion de l'étendue? voilà sur quoi la philosophie ne peut nous fournir, ce me semble, que des lumières fort imparfaites. C'est que nous ne pouvons remonter jusqu'aux perceptions simples qui sont les élémens de cette perception multiple, comme nous ne pouvons remonter aux élémens de la matière, c'est que toute perception primitive, unique et élémentaire, ne peut avoir pour objet qu'un être simple; et qu'il nous est aussi impossible de concevoir comment l'assemblage d'un nombre fini ou infini de perceptions simples produit une perception composée que de concevoir comment un être composé peut se former d'êtres simples ... Ainsi l'essence de la matière, et la manière dont nous en formons l'idée, restera toujours couverte de nuages. Nous pouvons conclure de nos sensations qu'il y a des êtres hors de nous; mais cet être que nous appelons matière est-il semblable à l'idée que nous nous en formons? c'est ce que nous devons nous résoudre à ignorer.

[45]) Werke II, S. 163f.: Bien loin de prétendre tout reduire à la matière, plus j'approfondis la notion que je m'en forme, plus cette notion me paroît un abyme d'obscurités ... De bonne foi, avons-nous même une idée claire

de ce que c'est que substance? . . . la substance ne sera plus qu'un mot que vous prononcerez. Pour le faire sentir par un exemple, demandons aux philosophes ce que c'est la matière. Ils nous dirons que c'est une substance étendue et impénétrable. Otez l'impénétrabilité . . . il nous restera l'étendue. Otez encore l'étendue . . . il ne reste plus aucun objet, aucune idée dans l'esprit . . . Qu'est-ce donc que la substance de la matière?

[46]) Werke II, S. 402ff.: Les philosophes demandent si l'espace a une existence indépendante de la matière, et le temps une existence indépendante des êtres existans . . . Ces questions viennent, ce me semble, de ce qu'on suppose à l'espace et au temps plus de réalité qu'ils n'en n'ont. (Er denkt sich drei Körper, die sich berühren, und nimmt den mittleren davon weg. Auf diese Weise entsteht ein freier Raum, der unabhängig von dem dritten Körper da ist. Dieser Raum wird aber vernichtet, wenn wir den weggenommenen Körper wieder an seine Stelle setzen.) . . . le premier est donc anéanti; car on ne peut pas dire que ce soit le second, puisque cet espace impénétrable appartient au troisième corps placé entre les deux autres et que ce troisième corps existe évidemment. (Den mittleren Körper kann man nun verschiedentlich wegnehmen und wieder an seine Stelle bringen.) Or cette succession d'anéantissement et de création, qu'on peut multiplier tant qu'on voudra, est une chose absurde, si on suppose que l'espace soit un être réel, une substance, en un mot autre chose, si je puis parler de la sorte, qu'une simple capacité, propre à recevoir l'étendue impénétrable.

Ähnlich heißt es von der Zeit: Mais y auroit-il un temps, s'il n'y avoit rien du tout? oui et non; comme on peut dire qu'il y auroit un lieu et qu'il n'y en auroit pas s'il n'y avoit point de corps . . .

Quoi qu'il en soit de cette discussion sur l'espace et sur le temps, nous ne saurions trop insister sur ce que nous avons déjà dit ailleurs, qu'elle est absolument étrangère et inutile à la mécanique.

Werke I, S. 197: . . . l'étendue où nous ne distinguerions point de parties figurées, ne seroit qu'un tableau lointain et obscur, où tout nous échapperoit, parce qu'il nous seroit impossible d'y rien discerner.

[47]) Werke II, S. 157: Aussi peut-on dire que les sensations de l'odorat, de l'ouïe, du goût, de la vue, sont tout-à-fois aidées et troublées par le toucher: aidées, en ce que le toucher nous fait connoître l'existence des corps qui occasionnent en nous ces sensations; troublées, en ce que l'existence de ces corps une fois connue par le toucher, fait juger au vulgaire ce qui n'est pas, savoir que les odeurs, les sons, les saveurs, les couleurs appartiennent aux objets extérieurs et non pas à nous.

[48]) Vergl. jedoch die pantheistischen Anwandlungen in späterer Zeit.

An Friedrich, 30. Nov. 1770: Nous sommes donc réduits, avec la meilleure volonté du monde, à ne reconnoître et n'admettre tout au plus dans l'univers qu'un Dieu matériel, borné et dépendant; je ne sais pas si c'est-là son compte, mais ce n'est sûrement pas celui des partisans zélés de l'existence de Dieu; ils nous aimeroient autant athées que spinosistes, comme nous le sommes. Pour les adoucir, faisons-nous sceptiques, et répétons avec Montaigne, que sais-je?

An Friedrich, 2. Aug. 1770: . . . et si la matière est éternelle, et qu'elle n'ait en besoin d'une intelligence que pour être arrangée, cette intelligence est-elle unie à la matière, ou en est-elle distinguée? si elle y est unie, la matière est proprement Dieu et Dieu la matière; et si elle en est distinguée, comment conçoit-on qu'un être qui n'est pas la matière, agisse sur la matière? . . . Quand on se fait, Sire, toutes ces questions, on doit, ce me semble, redire cent fois, que sais-je? mais on doit en même-temps se consoler de son ignorance, en pensant que puisque nous n'en savons pas davantage, c'est une preuve qu'il ne nous importe pas d'en savoir plus.

[49]) Werke II. S. 137f.: . . . cet assemblage d'êtres quel qu'il soit, que nous appelons matière, est par lui-même incapable d'action, de vouloir, de sentiment et de pensée. C'en est assez pour conclure que cet assemblage d'êtres ne forme point en nous le principe pensant.

[50]) Werke II, S. 63: Les principes de nos connoissances en métaphysique sont aussi des observations sur la manière dont notre ame conçoit ou dont elle est affectée, observations qui tiennent de même à la nature encore plus ignorée, s'il est possible, de ce qui pense et de ce qui sent en nous.

[51]) Werke I, S. 192f.: Par l'idée acquise du juste et de l'injuste . . . nous sommes naturellement amenés à examiner quel est en nous le principe qui agit, ou, ce qui est la même chose, la substance qui veut et qui conçoit. Il ne faut pas approfondir beaucoup la nature de notre corps et l'idée que nous en avons, pour reconnoître qu'il ne sauroit être cette substance, puisque les propriétés que nous observons dans la matière, n'ont rien de commun avec la faculté de vouloir et de penser: d'où il résulte que cet être appelé Nous, est formé de deux principes de différente nature, tellement unis, qu'il règne entre les mouvemens de l'un et les affections de l'autre, une correspondance que nous ne saurions ni suspendre altérer, et qui les tient dans unniassujétissement réciproque.

[52]) An Friedrich, 30. Nov. 1770: Cette intelligence dans l'homme et dans les animaux, est-elle distinguée de la matière, ou n'en est-elle qu'une propriété dépendante de l'organisation? l'expérience paroît prouver, et même démontrer le dernier, puisque l'intelligence croît et s'éteint, à mesure que l'organisation se perfectionne et s'affoiblit. Mais comment l'organisation peut-elle produire le sentiment et la pensée? nous ne voyons dans le corps humain, comme dans un morceau de matière brute, solide ou fluide, que des parties susceptibles de figure, de mouvement et de repos: pourquoi l'intelligence se trouve-t-elle jointe aux unes et non pas aux autres, qui même n'en paroissent pas susceptibles? voilà ce que nous ignorerons vraisemblablement toujours; mais non-obstant cette ignorance, l'expérience me paroît, comme à votre majesté, prouver invinciblement la matérialité de l'ame; comme le plus simple raisonnement prouve qu'il y a un être éternel, quoique nous ne puissions concevoir ni un être qui a toujours existé, ni un être qui commence à exister.

[53]) Werke II, S. 160 f.: . . . qu'il nous soit permis de faire une remarque qui paroît avoir échappé à tous les métaphysiciens.

La sensation et la pensée, que les philosophes semblent avoir confondues et regardées comme du même genre, n'ont pourtant aucun rapport entr'elles;

car quel rapport entre la vue d'une couleur, par exemple, et l'idée de l'injuste? pourquoi donc ces mêmes philosophes . . . n'ont-ils pas distingué la substance qui sent, de la substance qui pense, par la même raison qu'ils ont distingué la substance pensante de la substance étendue . . .? ce n'est pas tout. Les sentimens qui affectent notre ame, soit purement passifs, comme la joie, soit actifs, comme le désir, n'ont aucun rapport ni aucune ressemblance entr'eux, ni avec la sensation et la pensée; pourquoi donc les philosophes n'ont-ils pas aussi attribué ces sentimens à quelque nouveau principe . . .?

[54]) So heißt es von den Regeln der Logik (Werke II, S. 82): . . . peut-être même n'est-il pas inutile de les faire connoître aux jeunes gens.

[55]) Werke II. S. 72 f.: Les géomètres, sans s'épuiser en préceptes sur la logique, et n'ayant que le sens naturel pour guide, parviennent par une marche toujours sûre aux vérités les plus détournées et les plus abstraites; tandis que tant de philosophes, ou plutôt d'écrivains en philosophie, paroissent n'avoir mis à la tête de leurs ouvrages de grands traités sur l'art du raisonnement, que pour s'égarer ensuite avec plus de méthode; semblables à ces joueurs malheureux qui calculent long-temps et finissent par perdre.

[56]) Werke II, S. 74: Toute la logique se réduit à une règle fort simple. Pour comparer deux ou plusieurs objets éloignés les uns des autres, on se sert de plusieurs objets intermédiaires. Il en est de même quand on veut comparer deux ou plusieurs idées. L'art du raisonnement n'est que le développement de ce principe, et des conséquences qui en resultent.

Und in dem Eclaircissement sur ce qui est dit que l'art du raisonnement se réduit à la comparaison des idées (Werke II, S. 81) wird gesagt:

1) Nous disons que l'idée A est renfermée dans l'idée B, lorsque l'idée B est une suite nécessaire de l'idée A, ensorte que l'idée A produise nécessairement l'idée B; 2) l'idée A exclut l'idée B, lorsque ces deux idées sont contraires l'une à l'autre. . . . Si l'idée A est renfermée dans l'idée C et l'idée C dans l'idée B, concluez qu l'idée A est renfermée dans l'idée B . . . Tout syllogisme exact doit se réduire à l'un de ces deux cas.

[57]) Werke I, S. 210 f.: Nous devons, comme l'ont observé quelques philosophes, bien des erreurs à l'abus des mots; c'est peut-être à ce même abus que nous devons les axiômes. Je ne prétends point cependant en condamner absolument l'usage; je veux seulement faire observer à quoi il se réduit; c'est à nous rendre les idées simples plus familières par l'habitude et plus propres aux différens usages auxquels nous pouvons les appliquer. J'en dis à-peu-près autant, quoiqu'avec les restrictions convenables, des théorèmes mathématiques. Considérés sans préjugé, ils se réduisent à un assez petit nombre de vérités primitives.

(Vergleich einer Reihe von geometrischen Sätzen mit Übertragungen desselben Phrase in die Ausdrucksweise verschiedener Zeitalter einer und derselben Sprache; ordnet man nach der Zeit und betrachtet man dicht nebeneinanderstehende Übersetzungen, so kann man kaum einen Unterschied wahrnehmen: Abweichungen zeigen sich erst dann, wenn man entferntere Glieder der Kette nebeneinander hält.)

. . . Il en est de même des vérités de physique et des propriétés des corps dont nous appercevons la liaison. Toutes ces propriétés bien rapprochées ne nous offrent, à proprement parler, qu'une connoissance simple et unique. Si d'autres en plus grand nombre sont détachées pour nous, et forment des vérités différentes, c'est à la foiblesse de nos lumières que nous devons ce triste avantage; et l'on peut dire que notre abondance à cet égard est l'effet de notre indigence même.

Werke II. S. 30: . . . un des grands inconvéniens des prétendus principes généraux (gemeint sind die Axiome) est de réaliser les abstractions.

Werke II, S. 29 f.: . . . que ces sortes de principes ne nous apprennent rien à force d'être vrais, et leur évidence palpable et grossière se réduit à exprimer la même idée par deux termes différens; l'esprit ne fait alors autre chose que tourner inutilement sur lui-même sans avancer d'un seul pas. Ainsi les axiômes, bien loin de tenir en philosophie le premier rang, n'ont pas même besoin d'être énoncé. Que devons-nous donc penser des auteurs qui en ont donné des demonstrations en forme? un mathématicien moderne, célébré de son vivant en Allemagne comme philosophe, commence ses élémens de géométrie par ce théorême que la partie est plus petite que le tout, et le prouve par un raisonnement si obscur qu'il ne tiendroit qu'au lecteur d'en douter.

La stérilité et une vérité puérile sont le moindre défaut de ces axiômes; quelques-uns de ceux même dont on fait le plus d'usage, ne présentent pas toujours des notions justes . . .

[58]) Werke II, S. 30 f.: Quels sont donc dans chaque science les vrais principes d'où l'on doit partir? des faits simples et reconnus, qui n'en supposent point d'autres, et qu'on ne puisse par conséquent ni expliquer ni contester; en physique les phénomènes journaliers que l'observation découvre à tous les yeux; en géométrie les propriétés sensibles de l'étendue; en mécanique l'impénétrabilité des corps, source de leur action mutuelle; en métaphysique le résultat de nos sensations; en morale les affections premières communes à tous les hommes. La philosophie n'est point destinée à se perdre dans les propriétés générales de l'être et de la substance, dans des questions inutiles sur des notions abstractes, dans des divisions arbitraires et des nomenclatures éternelles (sollte sich das gegen Karl Linné richten? Dann wäre es bemerkenswert, daß sich d'Alembert gerade so wie Goethe von der Art dieses Naturforschers abgestoßen fühlte. Vgl. Bielschowsky, Goethe, 1905, Bd. II, S. 435); elle est la science des faits ou celle des chimères.

Werke II, S. 38: Nous les appelons principes, parce que c'est là que nos connoissances commencent. Mais bien loin de mériter ce nom par eux-mêmes, ils ne sont peut-être que des conséquences fort éloignées d'autres principes plus généraux que leur sublimité dérobe à nos regards.

[59]) Werke II, S. 124: Mais comment nos sensations produisent-elles nos idées? . . . La génération de nos idées appartient à la métaphysique; . . . et peut-être devroît-elle s'y borner.

[60]) Werke II: S. 357: La métaphysique, selon le point de vue sous lequel on l'envisage, est la plus satisfaisante ou la plus futile des connoissances

humaines; la plus satisfaisante quand elle ne considère que des objets qui sont à sa portée, qu'elle les analyse avec netteté et avec précision, et qu'elle ne s'éléve point dans cette analyse au-delà de ce qu'elle connoît clairement de ce mêmes objets; la plus futile, lorsqu' orgueilleuse et ténébreuse tout-à-la-fois, elle s'enfonce dans une région refusée à ses regards, qu'elle disserte sur les attributs de Dieu, sur la nature de l'ame, sur la liberté, et sur d'autres sujets de cette espèce où toute l'antiquité philosophique s'est perdue, et où la philosophie moderne ne doit pas espérer d'être plus heureuse, et proprement parler, il n'y a point de science qui n'ait sa métaphysique, si on entend par ce mot les principes généraux sur lesquels une science est appuyée.

Jahresbericht

über sämtliche Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie

in Gemeinschaft mit

Clemens Baeumker, Max Brahn, Ingram Bywater, Alessandro Chiappelli, Victor Delbos, Wilhelm Dilthey, A. Dyroff, Benno Erdmann, H. Gomperz, M. Horten, H. Lüdemann, J. Pollak, Andrew Seth, Felice Tocco, E. Wellmann und Wilhelm Windelband

herausgegeben von

Ludwig Stein.

I.

Bericht über die deutsche Literatur der letzten Jahre zur vorkantischen deutschen Philosophie des 18. Jahrhunderts. I.

Von

Th. Elsenhans.

Die unvergleichliche Bedeutung, welche für die philosophische Arbeit der Neuzeit das Kantische System gewonnen hat, schließt für den Betrachter der Geschichte der Philosophie die Gefahr in sich, auch in früheren Epochen allzuleicht „Spuren" oder „Vorläufer" des Kantischen Denkens zu finden und die Systeme selbst danach zu interpretieren. Ist diese Betrachtungsweise, welche die Geschichte der Philosophie, soweit sie nicht Darstellung des Kantischen Systems selbst ist, in eine Vorgeschichte und eine Geschichte der Nachwirkungen der Kantischen Philosophie zu verwandeln droht, schon in der alten Philosophie nicht immer vermieden worden, so liegt dieselbe für die Kant unmittelbar vorhergehende Zeit besonders nahe.

Für die Monographien über Eklektiker, Popularphilosophen und empirische Psychologen, über welche im folgenden zuerst berichtet werden soll, ist nun charakteristisch, daß sie die bisher angenommene Vorbereitung oder Vorahnung Kantischer Gedanken und den Einfluß unmittelbar vorhergehender oder gleichzeitiger Denker auf Kant wesentlich einschränken.

Die bedeutendste dieser Schriften ist:

1. Otto Baensch, Johann Heinrich Lamberts Philosophie und seine Stellung zu Kant, Tübingen und Leipzig, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1902, 103 S., 2 M.

Lambert steht dadurch sogar in einem gewissen Gegensatz zu Kant, daß er sich zum Ziele setzt, darin völlig in Übereinstimmung mit den methodischen Bestrebungen der rationalistischen Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts, durch eine an dem Beispiel der Mathematik orientierte Reform der Metaphysik „in der philosophischen Kenntnis Epoche zu machen". Trotzdem hat die Gewöhnung, die vorkantischen Philosophen hauptsächlich auf die Frage hin zu untersuchen, inwieweit sich bei ihnen Vorahnungen Kantischer Gedanken finden lassen, dazu geführt, ihn als Kants „Vorgänger" und „Vorläufer" zu feiern. Diese vorurteilsvolle Interpretation wurde allerdings durch die schriftstellerische Eigenart der Werke Lamberts begünstigt, welche bei dem Mangel eines durchgehenden inneren Zusammenhanges die richtige Deutung des Einzelnen wie des Ganzen erschwert.

Außerdem hat man sich bei der Würdigung Lamberts bisher hauptsächlich an das „Neue Organon" gehalten, während doch viele Stellen desselben erst durch das allerdings erst im Jahre 1771, sieben Jahre nach dem Organon und ein Jahr nach Kants Inauguraldissertation, veröffentlichte Hauptwerk, die „Architektonik", die rechte Beleuchtung erhalten.

Der erste Teil der Schrift, welcher Lamberts Philosophie in ihrem systematischen Zusammenhange zur Darstellung bringt, verwertet daher gleichmäßig seine beiden Hauptwerke, sowie seine Briefe, seine nachgelassenen Schriften und seine Rezensionen in der Allgemeinen Deutschen Bibliothek. Der zweite Teil setzt sich mit den bisherigen Ansichten über Lamberts Verhältnis zu Kant (Zimmermann, Lambert der Vorgänger Kants, 1879; Johannes Lepsius, Lamberts kosmologische und philosophische Leistungen, 1881) auseinander und gibt im Anschluß an den Briefwechsel zwischen beiden eine neue Auffassung desselben.

Diejenige Seite der Philosophie Lamberts, welche hauptsächlich Veranlassung gab, ihn als „Vorgänger Kants" zu betrachten, ist das Verhältnis von Form und Inhalt des Denkens. Lamberts Begriff der Form deckt sich aber keineswegs mit demjenigen Kants. Unter Form der Erkenntnis versteht er im engeren Sinne nur die von der Logik gegebenen Regeln, die er ganz nach dem traditio-

nellen Schema: Begriff, Urteil, Schluß behandelt (S. 76. 7f.), im weiteren Sinne die mannigfaltigen Arten, in denen sich unsere Erkenntnisse anordnen. Diese Form der Erkenntnis, auf welcher die Anordnung der Wissensinhalte beruht, gibt ein rein negatives „Principium“ für die Wahrheit an, den Satz des Widerspruchs. Es ist daher zu vermuten, daß die inhaltlichen Anfänge der Erkenntnis, durch deren formale Bearbeitung das Denken den Bau der Wissenschaft aufzuführen imstande ist, dort zu finden sein werden, wo der formale Wahrheitsmaßstab des Widerspruchs unanwendbar ist. Da nun zum Widersprechen wenigstens zwei Stück erfordert werden, weil eines das „andere umstoßen muß“, so ist anzunehmen, daß solche Begriffe, die nicht zusammengesetzt, sondern einfach sind, den gesuchten Anfang der inhaltlichen Erkenntnis darbieten werden (S. 14f.).

Aus diesen Erwägungen heraus ist die eigentümliche Rolle zu verstehen, welche bei Lambert die „einfachen Begriffe“ spielen. Ihre Aufsuchung erfolgt nicht nach der Leibnizschen Methode des „Analysierens“, der Zergliederung der bekannten zusammengesetzten Begriffe in ihre einfachen Bestandteile, sondern nach der Lockeschen des „Anatomierens“, d. h. so, daß man „die menschlichen Begriffe sämtlich durch die Musterung gehen läßt“ und „die einfachen von den übrigen aussondert“. Lambert geht sogar so weit, als Mittel für die möglichst vollständige Ausführung dieses Verfahrens die Durchsuchung eines Lexikons anzuempfehlen und das Register der „einfachen Begriffe“, das er (Architektonik § 46) entwirft, zeigt, wie willkürlich und prinziplos er hier vorgeht, und wie sehr es ihm an Energie des systematischen Denkens gebricht. Es umfaßt: I. Grundbegriffe: 1. Solidität, 2. Existenz, 3. Dauer usw. II. Vom sinnlichen Scheine hergenommen: 11. Licht, Farben usw. III. Verba: 12. Sein usw. IV. Adverbia: 13. Nicht usw. V. Praepositiones: 14. zu usw. VI. Conjunctiones: 15. Weil, warum auch usw. (S. 21). Diese Begriffe sind also einerseits, ihrer Entstehungsweise im Bewußtsein nach, sämtlich aposteriorisch, teils durch äußere, teils durch innere Erfahrung erworben, andererseits, weil sie nichts Widersprechendes haben können, „für sich gedenkbar“, also unabhängig von der Erfahrung, d. h. apriorisch.

Aus diesen einfachen Begriffen ergeben sich dann nach mathematischer Methode eine „große Zahl von Grundsätzen und Postulaten“, auf welche sich die zusammengesetzten Begriffe und die „apriorischen Wissenschaften“ gründen.

Aus dem Bisherigen ergibt sich auch, daß die „einfachen Begriffe“ Lamberts nicht nach Analogie der Kantischen Kategorien als formgebende Prinzipien der Erkenntnis anzusehen sind. Sie bieten ja den „Anfang der inhaltlichen Erkenntnis“ dar. Aus dem Satz in Lamberts Brief an Kant vom 3. Februar 1766, welcher jene Annahme begünstigte: „Da die Form auf lauter Verhältnisbegriffe geht, so gibt sie keine andere als einfache Verhältnisbegriffe an“, darf nicht geschlossen werden, daß die einfachen Begriffe überhaupt „Verhältnisbegriffe“ seien, denn unmittelbar darauf ist von den „eigentlichen objektiven einfachen Begriffen“ im Gegensatz zu diesen „einfachen Verhältnisbegriffen“ die Rede (S. 75). Der Verfasser hätte noch hinzufügen können, daß der durch ein „hinwiederum“ bezeichnete Gedankenzusammenhang jener siebenten These des Lambertschen Briefes und die in der These selbst ausgesprochene Folgerung überhaupt nur dahin geht, die Meinung abzulehnen, als ob es sich bei der „Form“ um andere als „Verhältnisbegriffe“ handeln könnte.

Der Briefwechsel zwischen Lambert und Kant zeigt überhaupt, daß Lambert das prinzipiell Wichtige und Neue der von Kant vorgetragenen Lehren nicht erkannt hat.

Statt Kants mundus intelligibilis sagt er „Gedankenwelt“ im Sinne eines subjektiven Systems abstrakter Erkenntnisse, in Kants Raum- und Zeittheorie sieht er nur eine Verschlechterung seiner eigenen Lehre von Raum und Zeit als einfachen Begriffen. Dazu kommen Kants eigene Äußerungen, unter denen die in den „Reflexionen zur Kritik der reinen Vernunft“ enthaltenen besonders bemerkenswert sind. Da heißt es unter anderem: „Ich beschäftige mich nicht mit der Evolution der Begriffe wie Tetens (alle Handlungen, dadurch Begriffe erzeugt werden), nicht mit der Analysis, wie Lambert, sondern bloß mit der objektiven Gültigkeit derselben. Ich stehe in keiner Mitbewerbung mit diesen Männern“ (S. 101).

Auch die Einwände, welche Lambert in dem Antwortschreiben auf die Übersendung der Inauguraldissertation von der Realität der Veränderung aus gegen Kants Lehre von der Realität der Zeit erhob, machten zwar auf Kant bedeutenden Eindruck, waren es aber nicht allein, welche zu der Polemik in der Erläuterung (§ 7) der transzendentalen Ästhetik Veranlassung gaben. „Mendelssohns und Schultzes Einwürfe hätten gewiß genügt, ihr die Fassung zu geben, in der sie vorliegt, auch wenn Lambert auf die Übersendung der Inauguraldissertation nicht geantwortet hätte“ (S. 102f.).

So gelangt der Verfasser zu dem Gesamtergebnis, daß sich Kants Gedankenentwicklung ohne irgend einen nennenswerten Einfluß Lamberts vollzogen hat. „Die Gestalt Lamberts läßt sich aus der Geschichte der kritischen Philosophie wegdenken; sie bildet keinen Einwand gegen den Ausspruch Wilhelm von Humboldts: Aus dem dürftigen Zustande, in welchem Kant die Philosophie, eklektisch umherirrend, vor sich fand, vermochte er keinen anregenden Funken zu ziehen.“

Die verdienstvolle Schrift wird dazu beitragen, die Vorstellungen von Lamberts Einfluß auf Kant auf das richtige Maß einzuschränken. Immerhin fragt es sich, ob sie in der Vertretung dieses Standpunktes nicht hier und da etwas zu weit gegangen ist; insbesondere ob der Schritt von Lamberts „einfachen Begriffen“ zu Kants Kategorien wirklich ein so großer ist, als es hier erscheint. Beide sind a priori im Sinne der Unabhängigkeit von der Erfahrung, entwickeln sich aber erst an der Hand der Erfahrung, da „alle unsere Erkenntnis mit der Erfahrung anhebt“. Beide liefern apriorische Grundsätze und beide stehen endlich im Gegensatz zu den bloß logischen Formen, deren Kriterium der Satz des Widerspruchs ist und die uns über den Inhalt der Erkenntnis gar nichts lehren können. Bei der nicht durchaus scharfen Bestimmung der Begriffe „Form“ und „Inhalt“ tritt zu wenig hervor, daß Lambert mit seinen „einfachen Begriffen“ (wenigstens demjenigen Teil derselben, den er „Grundbegriffe“ nennt) als apriorischen „inhaltlichen Anfängen der Erkenntnis“ sich doch, grundsätzlich wenigstens, bereits auf den Boden der „transzendentalen Logik“ stellt, deren Scheidung von der formalen Logik eines der großen Verdienste Kants bildet.

Auf anderem Boden bewegt sich:

2. Dr. Wilh. Carls, Andreas Rüdigers Moralphilosophie, Abhandlungen zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von B. Erdmann, 2 Hefte, Halle a. S., Max Niemeyer, 1896, (15 S.).

Rüdigers Haupttätigkeit fällt in die Zeit der Umbildung des Wolffianismus zur eklektischen Aufklärungsphilosophie. Im Mittelpunkt steht der Kampf gegen die prästabilierte Harmonie, der zunächst vom Pietismus, ungleich nachdrücklicher und erfolgreicher aber von den sogenannten Eklektikern geführt wurde. Rüdigers eigene Polemik gegen Wolff ist nun aber aufs engste mit seiner Moralphilosophie verknüpft, so daß aus seinem ganzen System gerade diese am meisten Interesse verdient.

Für seinen ganzen Standpunkt wird die empiristische Richtung seiner Erkenntnistheorie maßgebend. In einer besonderen kleinen Schrift „Disputatio de eo, quod omnes ideae oriantur a sensione“ von 1704 sucht er den Satz zu beweisen, daß das Fundament aller Philosophie die Erfahrung ist, sensio und experientia, wobei absichtlich von sensio und nicht von sensus die Rede ist, da das letztere Wort et organum et facultatem et actum sentiendi bezeichnet, während unter sensio nur facultas und actus sentiendi zu verstehen ist (S. 8). Die hierbei naheliegende aber im einzelnen nicht leicht feststellbare Beziehung zu Locke wird nur vorübergehend berührt.

Aus dem empiristischen Standpunkt ergibt sich zunächst die Leugnung der angeborenen Ideen; dann aber die Opposition gegen die Leibniz-Wolffische Philosophie, die in der Schrift von 1727: „Wolffens Meinung von dem Wesen der Seele und eines Geistes überhaupt und A. Rüdigers Gegenmeinung“ ihren Ausdruck findet. Die teils bedenklich, teils gefährlich erscheinende Theorie einer prästabilierten Harmonie ist vornehmlich auf die Leugnung der Materialität der Seele zurückzuführen, während doch nur ihre „Kraft“ immateriell, ihr „Subjekt“ dagegen materiell ist. Eine materielle Seele kann allerdings, da sie kein punctum physicum hat und deshalb weder berühren noch selber berührt werden kann,

„nicht in den Leib agieren, noch der Leib in sie". Es bleibt daher als einzige Erklärung ihres Zusammentreffens der Okkasionalismus oder die Annahme der prästabilierten Harmonie, beides grundfalsche Hypothesen, von denen jedoch die letztere die gewichtigeren Bedenken gegen sich hat. Sie streitet nicht bloß gegen die Erfahrung, z. B. gegen die Tatsache, daß die Seele von der Krankheit des Leibes affiziert wird, und gegen das Phänomen der Sprache, das allein schon unwiderlegbar beweist, „daß Leib und Seele wahrhaftig vereinigt sein müssen" (S. 12), sondern sie ist auch höchst schädlich, da sich nach ihr die Seele in einem äußeren und inneren Zwange befindet, der Wille also nicht frei ist. Mit der Willensfreiheit wird aber zugleich alle Moral aufgehoben, da sowohl die theologische als die philosophische Moral darauf gehet, daß man seinem bösen Willen widerstehen und dem guten nachhängen solle. Auch positiv wird die Theorie des physischen Einflusses bereits gegen den Einwand, sie widerspreche dem Gesetz von der Erhaltung der Kraft, durch den Hinweis geschützt, daß es doch keineswegs feststehe, ob auch für das geistige Gebiet jenes mechanische Gesetz Geltung habe.

Die Erfahrung ist auch die Quelle unserer sittlichen Begriffe. Vernunftschlüsse, die auf Erfahrung sich gründen, führen uns auch zur Erkenntnis einer weltregierenden Gottheit und einer sittlichen Weltordnung, sowie zur Erkenntnis der richtigen Lebensführung, die beide Willensrichtungen, Egoismus und Altruismus, „justitia" und „prudentia", nebeneinander zu ihrem Rechte kommen läßt (S. 48f.). Eingehendere Besprechung findet das Naturrecht, als dessen Grundprinzip im Gegensatz zu Pufendorf und Grotius die „Freundschaft" gelten soll, da die socialitas erst aus der Freundschaft sich ergebe, und das dann in allgemeines Naturrecht, natürliches Staats- und Völkerrecht zerfällt (S. 33ff.).

Die einer scharfen Charakteristik wenig günstige eklektische Philosophie bietet der Darstellung erhebliche Schwierigkeiten, doch hätte der empiristische Grundzug in Rüdigers Philosophie mehr Farbe bekommen durch die Gegenüberstellung der entgegengesetzten Methode der Mathematik, die als Wissenschaft vom Möglichen bei Rüdiger die von Wolff der Philosophie zugeschriebene

Rolle übernimmt und dadurch den für die Entwicklung des Kritizismus wichtigen Unterschied der philosophischen und der mathematischen Methode einleuchtend macht.

Die Bedeutung dieses Unterschiedes für die Begriffsbestimmung der Metaphysik bei dem Rüdiger nahestehenden, ihn aber überragenden Eklektiker tritt hervor in der Schrift von

3. Carl Festner, Chr. August Crusius als Metaphysiker. Dissertation, Halle a. S, 1892, 74 S.

Die Metaphysik stellt sich dar als die Wissenschaft von denjenigen Vernunftwahrheiten, welche etwas anderes sind, als die Bestimmungen (Betrachtung der Gattungen, Verhältnisse und Ausmessung) der ausgedehnten Größen. Der I. Teil der Schrift behandelt Crusius' Metaphysik in engem Anschluß an die einzelnen Teile derselben: Ontologie, natürliche Theologie, metaphysische Kosmologie und metaphysische Pneumatologie, der II. Teil die „Crusianische Metaphysik im Gegensatz zu Wolffs dogmatischem Rationalismus" (S. 52ff.). Crusius' Verdienst um die Unterscheidung des Erkenntnisgrundes vom Realgrund wird durch die Darstellung seiner Lehre auf das richtige Maß eingeschränkt. Der Realgrund (principium essendi vel fiendi), „der die Sache selbst außerhalb unserer Gedanken ganz oder zum Teil hervorbringt oder möglich macht", ist nämlich weiter einzuteilen in „die tätig wirkende Ursache" (principium activum, causa efficiens stricte sic dicta), die vermittelst einer tätigen Kraft wirkt, und in den unwirksamen Realgrund oder Existentialgrund (principium existentialiter determinans), der durch sein bloßes Vorhandensein, ohne eine auf den Effekt gerichtete tätige Kraft, vermöge der Gesetze der Wahrheit etwas anderes möglich oder notwendig macht (das Verhältnis der drei Seiten im Dreieck bestimmt die drei Winkel).[1]) Der „Ideal- oder Erkenntnisgrund" aber (principium cognoscendi), „der die Erkenntnis von einer Sache im Verstande hervorbringt

[1]) Der Gedanke an Schopenhauers auf die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit bezüglichen „Satz vom Grunde des Seins" liegt hier nahe, wobei um so auffallender ist, daß Schopenhauer in der historischen Einleitung zu seiner Abhandlung „über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde" Crusius völlig übergeht.

und also betrachtet wird", ist entweder Erkenntnisgrund a posteriori, „wenn man den Begriff des zu Erweisenden schon anderswo (durch die Erfahrung) bekommen hat und nun durch die Vergleichung mit dem Erkenntnisgrunde seine Wahrheit erkennt" (Erkenntnis, daß etwas ist), oder Erkenntnisgrund a priori, „wenn man den Begriff des zu Erweisenden, ohne daß derselbe schon anderswoher bekannt ist, aus dem determinierten Inhalt der Ursache abzuleiten imstande ist" (Erkenntnis nicht sowohl des daß als auch des warum) (S. 13f.). Crusius' Opposition gegen das Wolffsche System, von dem er im übrigen in weitgehender Weise abhängig erscheint, ist bedingt durch seine Übereinstimmung mit der supranaturalistischen Offenbarungstheologie. Die Leibniz-Wolffsche Fassung des Satzes vom zureichenden Grunde scheint ihm die Freiheit des menschlichen Willens und die aus dem Begriff der göttlichen Gerechtigkeit fließende Belohnung des Guten und Bestrafung des Bösen zu beeinträchtigen.

Mit der edelsten Erscheinung der Popularphilosophie beschäftigt sich

4. Heinrich Kornfeld, Moses Mendelssohn und die Aufgabe der Philosophie. Berlin, Duncker, 1906, 37 S.

Weniger eine historische Untersuchung als ein philosophisches Programm im Anschluß an eine apologetische Darstellung des Mendelssohnschen Standpunktes. Die historischen Anknüpfungspunkte sind aber doch, auch unter Voraussetzung dieses Endzweckes, teilweise allzu flüchtig behandelt. Wenn der Verfasser als Hauptmerkmal des Aufklärungszeitalters den „rationalistischen Individualismus" nennt und dann sagt: „Es ist ein Individualismus, welcher die Dinge nur in ihrer Beziehung auf den philosophischen Geist betrachtet, nicht ihre reale Existenz voraussetzt, sondern die menschliche Gewißheit eben dieser Existenz prüft, nicht das Schöne an sich untersucht, sondern das aus ihm entstehende Gefühl der Lust analysiert" (S. 6), so verwechselt er den „Subjektivismus" mit dem ihn nahe berührenden, aber keineswegs mit ihm identischen „Individualismus". Der Utilitarismus wird hereingezogen, aber nur mit Beziehung auf eine nebensächliche Monographie behandelt (S. 29f.).

Im übrigen berührt die Schrift sympathisch durch die warme Schilder edlen, viele der anderen Aufklärer überragenden Persönlichkeit Mendelssohns.

Dabei wird der Versuch gemacht, zu zeigen, daß nach Mendelssohn nicht der common-sense als der oberste Schiedsrichter für Wahrheit und Irrtum zu betrachten sei, sondern „eine Vernunft, die man vielleicht die gesunde Vernunft nennen könnte, und deren wesentlichstes Kennzeichen darin besteht, daß sie teils durch Betrachtung der äußeren Dinge, teils durch Reflexion auf die eigenen inneren Zustände ihren Inhalt empfängt und stets Fühlung mit den Realitäten des wirklichen Lebens zu behalten sucht“ (S. 17).

Im Anschluß an Mendelssohns Auffassung wird sodann nach mehrfachem Hinweis auf die Berührungspunkte zwischen Kant und Mendelssohn (merkwürdigerweise ohne Erwähnung der Auseinandersetzung Kants in den Paralogismen der reinen Vernunft zweiter Ausgabe mit „diesem scharfsinnigen Philosophen“) und unter besonderer Betonung der Übereinstimmung beider in der Hervorhebung des praktischen Zweckes der Weltweisheit, als höchstes Ziel der Philosophie die in ihrer Reinheit und Erhabenheit zu fassende Gesamtglückseligkeit des Menschengeschlechtes bezeichnet, und für die Philosophie, damit sie dieser ihrer Aufgabe gerecht werden könne, neben den bisherigen Disziplinen, auch neben der Ethik eine „neue“, die „Wertenlehre“ (warum diese unglückliche sprachliche Form?) oder „Axiologie“ gefordert.

(Fortsetzung folgt.)

Die neuesten Erscheinungen auf dem Gebiete der Geschichte der Philosophie.

A. Deutsche Literatur.

Brockdorff, C., Die Geschichte der Philosophie und das Problem ihrer Begreiflichkeit. Hildesheim, Lax.

Bramacharin Bodhabhikshu (Chatterji), Die Geheim-Philosophie der Indier. 2. Aufl. Leipzig, Altmann.

Desiderius Erasmus v. Rotterdam, Briefe an —, herausgegeben von L. Enthoven. Straßburg, Heitz.

Elsenhans, Th., Fries und Kant. 1. Teil. Gießen, Töpelmann.

Fischer, E., Fr. Nietzsche. 2. Aufl. Regensburg, Manz.

Friedrich, F., Studien über Gobineau. Kritik seiner Bedeutung für die Wissenschaft. Leipzig, Avenarius.

Gomperz, Th., Griechische Denker. 3. Band, 1. Lieferung. Leipzig, Veit & Co.

Gaupp, O., H. Spencer. 3. Aufl. Stuttgart, Frommann.

Havenstein, M., Fr. Nietzsche ein Jugendverderber? Leipzig, Zeitler.

Hagemann, C., Worte Ruskins. Breviere in Wiss. I.

Klemm, O., G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog. Leipzig, Engelmann.

Krebs, E., Meister Dietrich. Sein Leben, Werke, Wissenschaft. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und Hertling. Münster, Aschendorff.

Lehmann, G., Die intellektuelle Anschauung bei Schopenhauer. Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte, herausgegeben von L. Stein. Bern, Scheitlin, Spring & Co.

Müller, M., Leben und Religion. Gedanken aus den Werken, Briefen und hinterlassenen Schriften. Stuttgart, Kielmann.

Ostler, H., Die Psychologie des Hugo v. St. Viktor. Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, herausgegeben von Baeumker und Hertling. Münster, Aschendorff.

Platons Gastmahl. Deutsch von R. Kassner. 2. Aufl. Jena, Diederichs.

Reiner, J., Berühmte Utopisten und ihr Staatsideal (Plato, Morus, Campanella, Cabet). Jena, Costenoble.

Saitschik, R., Deutsche Skeptiker: Lichtenberg, Nietzsche. Berlin, Hofmann.
— —, Französische Skeptiker: Voltaire, Mérimée, Renan. Ebenda.
Schrempf, Ch., Lessing als Philosoph. Stuttgart, Frommann.
Schäfer, A., Die Moralphilosophie A. Comtes. Basel, Reinhardt.
Stoss, P., Die theosophischen Gesellschaften und ihr Verhältnis zur Freimaurerei und anderen ethischen Bestrebungen der Gegenwart. Hamburg, Kriebel.
Uphues, G., Kant und seine Vorgänger. Was wir von ihnen lernen können. Berlin, Schwetschke & Sohn.
Voltaire, Seine Persönlichkeit in seinen Werken. S.: Aus in Wiss. I.
Wiener, M., Fichtes Lehre vom Wesen und Inhalt der Geschichte. Kirchhain (Berlin, Mayer u. Müller).

B. Französische Literatur.

Aslan, G., La Morale selon Guyau. Paris, Alcan.
Brédef, Du Caractère intellectuel et moral de J. J. Rousseau. Paris, Hachette.
Brunschvicg, L., Spinoza. Paris, Alcan.
Compayré, G., Horace Mann et l'École publique aux États-Unis. Paris, Delaplane.
de Règnon, T., La métaphysique des causes d'après, S. Thomas et Albert le Grand. Paris, Retaux.
de Lamennais, F., Essai de Philosophie catholique, inédit. Paris, Blond.
Delvolvé, J., Religion, critique et philosophie positive chez Pierre Bayle. Paris, Alcan.
Fasjanel, F., La Morale chinoise. Paris, Giard.
Glotz, G., Études sociales et juridiques sur l'Antiquité grecque. Paris, Hachette.
de la Grasserie, R., Les Principes sociologiques du Droit civil. Paris, Giard.
Guyot, H., L'Infinité divine depuis Philon le Juif jusqu'a Plotin. Ebenda.
Lacombe, P., La Psychologie des individus et des sociétés chez Taine historien des littératures. Paris, Alcan.
Lengrand, Épicure et l'épicurisme. Paris, Bloud.
Pillon, F., L'Anneé philosophique, 16e anneé. Paris, Alcan.
Rivaud, A., Les notions d'essence et d'existence dans Spinoza. Paris, Alcan.

C. Englische Literatur.

Beare, J., Greek Theories of Elementary Cognition from Alcmäon to Aristotle. Oxford, Clarendon Press.
Benn, A., The History of English Rationalism in the Nineteenth Century. London, Longmans, Green & Co.
Bush, W., Avenarius and the Standpoint of Pure Experience. New York, The Science Press.
Husik, Leon's Commentary on the „Vetus Logica". Leyden.
Kent, Ch., The origin and Permanent Value of the Old Testament. New York. Charles Scribner's Sons.
Marshall, Th., Aristotle's Theory of Conduct. London, Fisher Unwin.
Powell, E., Spinoza and Religion. Chicago, The Open Court Publishing Co.

Ross, G., Aristotle's de Sensu and de Memoria. Cambridge, The University Press.

Shearman, A., The Development of Symbolic Logic. London, Williams and Norgate.

D. Italienische Literatur.

Bonucci, A., La derogabilità del diritto generale nella scolastice. Bartclli, Perugia.

Fraccaroli, G., Il Timeo di Platone. Bocca, Torino.

Fulci, La filosofia scientifica del diritto nel suo sviluppo storico. Trimalchi, Messina.

Getino, El averroismo teologico de S. Thomas de Aquino. Vergara.

Guastella, C., Dottrina de Rosmini sull' essenza della materia. Boicone del Povero.

Papini, Il crepuscolo dei filosofi. Leonardo, Milano.

Salvioli, Il Capitalismo nel mondo antico.

E. Spanische Literatur.

El averroismo teologico de S. Thomas. Vergara.

Zeitschriften.

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. 128. Band, 2. Heft. Bastian, Quellen und Wirkungen von Jakob Böhmes Gottesbegriff.

Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie. XXX. Jahrg., 2. Heft. Barth, Zu J. St. Mills 100. Geburtstage.

Kantstudien. XI. Band, 2. Heft. Hauck, Die Entstehung der Kantischen Urteilstafel. — Sulze, Neue Mitteilungen über Fichtes Atheismusprozeß. — Jünemann, Ein unbekannter Brief Kants an Nicolovius.

Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft. 1. Band, 1. Heft. Lange, Die ästhetische Illusion im 18. Jahrhundert.

— —, 2. Heft. Cohn, Zur Vorgeschichte eines Kantischen Ausspruchs über Kunst und Natur.

Revue Philosophique. Probst-Biroben, Cotribution du Soufisme à l'étude du Mysticisme universel. — Chide, La Logique avant les Logiciens.

Revue de Métaphysique et de Morale. Espinas, A., Pour l'histoire du Cartésianisme. — Weber, L., La Morale d'Epictète. — Mentré, F., A propos de Cournot. — Hasard et Déterminisme, Publication de six manuscrits inédits de Maine de Biran. — Brunschwicg, L., Spinoza et ses contemporains. — A. Fouillée, La doctrine de la vie chez Guyau,

L'Anneé philosophique. Brochard, V., La Morale de Platon. — Rodier, G., L'Évolution de la dialectique de Platon. — Hamelin, O., L'Opposition des Concepts d'après Aristote. — Dauriac, L., La Philosophie de G. Tarde.

Annales de Philosophie chrétienne. Segond, J., Les idées de Cournot sur l'Apologétique. — Huit, Ch., La Platonisme en France au XVIIe siècle. — 1906, No. 6. Marechal, La métaphysique sociale de Lamennais.

La Revue des Idées. Landrico, M., De Lamarck à Darwin. — Morand, J., Augustin Cournot.

Revue internationale de Sociologie. 1906, No. 7. Worms, Le sixième congrès de l'Institut International de Sociologie.

Mind. 1906, July. Mackenzie, The New Realism and the Old Idealism.

The philosophical Review. 1906, July. Dolson, The Idealism of Malebranche.

Rivista Filosofica. IX. Band, 2. Heft. Chiabra, La Psicologia Matematica dell' Herbart e la Psicofisica moderna. — Bianco, Schopenhauer e la gravitazione universale.

Eingegangene Bücher.

Beck, P., Die Ekstase. Ein Beitrag zur Psychologie und Völkerkunde. Bad Sachsa 1906. Hermann Haacke.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Band V Heft 1: Wittmann, M., Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. — Heft 2: Hahn, S., Thomas Bradwardinus und seine Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. — Heft 3: Horten, M., Das Buch der Ringsteine Farabis 950 † mit dem Kommentare des Emir Ismaʿil El-Hoseini El Farani (um 1485) übersetzt und erläutert. — Heft 4: Minges, P. P., Ist Duns Scotus Indeterminist? — Heft 5—6: Krebs, E., Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg). — Band VI Heft 1: Ostler, H., Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. Münster 1906. Aschendorffsche Buchhandlung.

Boehm, P., Die vorkritischen Schriften Kants. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der Kantischen Philosophie. Straßburg 1906. Karl J. Trübner.

Deter, C. J., Abriß der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl. von G. Runze. Berlin 1906. W. Weber.

Elsenhans, Th., Fries und Kant. Ein Beitrag zur Geschichte und zur systematischen Grundlegung der Erkenntnistheorie. I. Historischer Teil. Gießen 1906. Alfred Töpelmann.

Jāmī, Nūr-ud-Dīn ʿAbd-ur-Raḥmān, Lawāʾih. A treatise on Ṣūfism. London 1906. Royal Asiatic Society.

Kleemann, A. v., Das Problem des platonischen Symposion. Wien 1906. Selbstverlag.

Klemm, O., G. B. Vico als Geschichtsphilosoph und Völkerpsycholog. Leipzig 1906. Wilhelm Engelmann.

Martin, A., Max Stirners Lehre. Mit einem Auszug aus „Der Einzige und sein Eigentum“. Leipzig. Otto Wigand.

Saitschick, R., Deutsche Skeptiker: Lichtenberg, Nietzsche. Berlin 1906. Ernst Hofmann & Co.

— —, Französische Skeptiker: Voltaire, Mérimée, Renan. 1906. Ebenda.

Schaefer, A., Die Moralphilosophie Auguste Comtes. Versuch einer Darstellung und Kritik. Basel 1906. Friedrich Reinhardt.

Schrempf, C., Lessing als Philosoph (Frommanns Klassiker der Philosophie XIX). Stuttgart 1906. Fr. Frommanns Verlag.

de Vecchio, G., Su la teoria del contratto sociale. Bologna 1906. D. N. Zanichelli.

Vogl, S., Die Physik Roger Bacos (13. Jahrhundert). Diss. Erlangen 1906.
